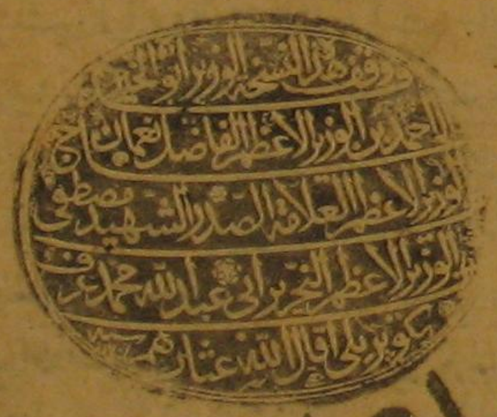
شرح التحرير

شرح تجريد العقايد



بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه
الا على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه
فافعل التفصيل ههنا بمعنى الزيادة من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة
لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا عليه السلام
بل وان لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا
على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي
صلى الله عليه وسلم فاني مجيب الى ما سنحت من تجريد مسائل الكلام وترتيبها
على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد
مما قادني الدليل اليه وقوى اعتمادي عليه والله اسأل العصمة والسداد
وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد
لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ
والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع
من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي صلى الله عليه وسلم بالاتفاق
والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن
احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب
المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر
والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس
في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر المقصد الاول
في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب

والجوهر

والجوهر والعرض لما اورد كلا مما يختص بواحد منهما في بابه احتاج الى باب
لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين
كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع
لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك
اوردهما في فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة
بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية
الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي
العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير
ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون
فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان
الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ
في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم
واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون
في تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود
المؤثر والموجود المتأثر فهو لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا
ولا موجودا متأثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ومتوقف على سلب مفهوم الموجود
وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر
والمنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان الا موجودين
وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم
لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود
يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغة المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل
فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف
الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه
يحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر
بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الموجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت

العين اى بما علم منه تحديده به او يقول ان الضمير راجع الى الموجود والمؤدى
لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه
على المشتق وهو مشهور والمال فى الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى
هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا فى الحقيقة لماخذ
الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه يقال الحساس
مثلا يشتمل على مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغة المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم الحساس ولو جهل جهل
فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف
الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا فى الحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه
ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف
الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز
تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام
ان السوال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه مع ان اجيب بمشتق آخر
فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السوال
فى هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسال بلفظ المشتق منه
لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار يعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه
مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانه الخروج
من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من
القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف فى الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج
الى التعريف واما اذا كان السوال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه ما
ان يعلم بحقيقة او بوجه آخر فى ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ
الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سيل عن الانسان الذى علم بوجه
الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا
للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق
يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الوجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من
قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو

مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد
الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين
فى تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة
كما فى سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها
من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار
اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما فى التعريفين الاول والثالث
بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة
دالة على مفهوم ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد
تعيين ذلك المعنى من بين المعانى المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف
معرفته على معرفة المعرف كما فى التعريف الثانى لما ذكرنا من ان هذا التعريف
ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد
الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شئ فى المفهومات اعرف من الوجود اقول اذا اراد
ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهى انه لا اعرف منه فلا يمكن
تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم لحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد
ان تصوره بكنه حقيقته بديهى فذلك مما لا يمنع كونه متصورا ايضا فالاستدلال
بتوقف التصديق بالتنافى عليه او بتوقف الشئ على نفسه او عدم تركب الوجود مع
فرضه او ابطال الرسم بط استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص
الى اسمن منها وحكم ببطلانها الاول ان التصديق بالتنافى بين الوجود والعدم
اعنى قولنا الشئ اما موجود واما معدوم بديهى ويتوقف على تصور الوجود فهذه
توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهى اولى بالبداهة
والثانى ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد
وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم
توقف الشئ على نفسه فهذه توقف الكل على اجزائه واما ليست وجودات فلا بد
ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا او ليس ثمة الا تلك الاجزاء
التى ليست وجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن
التركيب فى الوجود بل فى معروضه مع انه فرض مركب الا يقال لا نم ان الوجود هو
ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم تركب الوجود لانا نقول على هذا

يكون الزائد جزءا وننتقل الكلام اليه واما بالرسم وانه بطل اذ يتوقف على العلم باختصاص
المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه وهو مح
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما
يتوقف عليه البديهي بديهي فالتصديق البديهي قد يكون الطرافة كسبية فان قيل
نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود
فهو بديهي لا يق هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم
بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا مع
تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات
والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال
بالكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل
ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت
ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فنم وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله
والصبيان لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان
الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنهه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما
فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات
ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا
عرضيا كصدق الانسان على كل واحد من الاجزاء ولا استحالة في ذلك
او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد
ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من
حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد
واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر
المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار
ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا نم بل يتوقف
على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمنا ولكن العلم بالاختصاص لا
الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور على تصور ما عداه اجمالا
وهو ليس بمح انما المح هو احاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يق تصور الوجود

مع الطرافة نظر

اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه
انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية
كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكرنا لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا
تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية
حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكررت الصورة وجهت اليها النفس
عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات
او الى اقوى الكسبيات اعتمال قلما ضيني وتردد الذهن حال الجزم بمطلق
الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة استدل على كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود
امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود
سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع
تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود
آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء وتردد في انها مفهوم
الوجود او غيره والجواب ان الترددات انما تقع فيما هو الموجودات ومفهوم الوجود
ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سيجيء الثاني ان مفهوم العدم
واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا
اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم نجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون بعدما
ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور
لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على
تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر فيزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا يقول
في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح
من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي ويساق الكلام كما
فان قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين
الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده
الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون

موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا تردد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك
لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه
يجزم العقل بالانحصار وهناك يجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون
موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا
زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص
منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء
اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار
في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة
تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم البسيط
آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم
الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك بطلان التناقض لا يتحقق
الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على
هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لتحقق التناقض بين العدمات
والوجودات وهو افسد من ان يحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات
لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون
التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب
مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب
مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك
فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك منهما عنده هو الخلط السلب
كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود
الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه
فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان
الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب ولا بان التقسيم
عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه
فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد

الا يكون

ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه القسم في المثال المذكور هو الحيوان
الابيض والحيوان الغير الابيض وما يمكن انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم
من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول وانت خبير بان له
هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو
نوقش في هذا القدر بدلته بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود
الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما
ذكرته من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم
من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود
يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فرادا فرادا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على
الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة
الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود
باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس بموجود اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم
واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى
الثالث ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى قلنا كل ذلك ملاحظة لفظ الوجود وشموله
لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا
الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا
ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات بامرها فنقول
هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا
اي وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحاد ما مع الوجود
الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح لم يحصر اجزاؤها بل ترتب اجزاء الماهية
الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للماهيات لكان لها اجزاء
آخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزءا لتلك الاجزاء
ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات بامرها فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ينتقل
الكلام الى امر الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى
المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع
تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء

مشتركا فوجب اعتبار بعضها على بعض

خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته
او غاية امتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية
وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع
ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض ونفسا
في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول
غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية
او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي
هو الماهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء بينهما وانما يلزم ان لو كان الوجود
متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء
وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المطلوب الا لما قيل
المطلوب هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته
على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه
للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات
لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه
عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل لعينه جار
هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا
لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يتقرر برهان على
امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه
انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة
ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية
قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات
ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك
زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان ثبت
ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لازم له
اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات

نم مدر

كما

كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيتغاير
الماهية وصرحنا به هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود
المطلق وحصته زائدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لا يقال سيجيء
ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه
يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر انفا
انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات
ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف
تدعون البداهة في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما ذكره هذا الفاضل المحقق في
ذيل هذا المبحث وبينه وينبه بان البصائر السليمة كما يدرك اشتراك جميع
الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون
وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك يدرك ان مفهومها خارج عنها توصف
بها ويحمل عليها وبيان الصورة وبهذا الوجه اعترف منه بان المدعى ليس الا زيادة
الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود
مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظ وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها
اما في الخارج فظ واما في الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل
هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته وذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح
ايضا انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك
فيه اذ ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت
لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المتن لان
معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما
ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا الماهية وشككنا في وجودها
فح يكون كلاهما متعقلا لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث
قال فان قيل لا نم تعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل
على ان الوجود الخاص ايضا زائد في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع
عدم تعقل وجودها اقول نعم هذا انما يكون بعد ان ثبت لنا مقدمتان الاولى
ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء حصته وانت خبير والثانية
ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على

المقدمة الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا
عند جعلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد
وتحقق الامكان اي ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن
الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة
الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة
فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء
الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزء الماهية لكن
نسبتها اليه والى العدم على السوية ض ة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته
الى سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود
زائدا لكان اما عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فايدة وكان قولنا السواد
موجود بمنزلة قولنا السواد واو الوجود وجود ولكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد
فايدة او جزءها وح لم يتوقف حمل على الماهية على الاستدلال ض ة عدم
توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود
عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك المعلل على التقديرين بانه انما يتم
ان لو كانت الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون
ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل
اجزاء الاولية كالجنس والفصل الترتيبين بوجه ما وايضا في الماهيات المعلومة لنا
اذ يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود
ولا نحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب
الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد
ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود والوجود ليس بموجود وهو
تناقض الى حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه
السواد والمراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان
السواد سواد او الوجود وجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا
السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة
في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس تناقض وهذا معنى قوله وانتفاء
التناقض لو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب

الواجب

الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا
في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه
الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه والحاق وبين الاتصاف
والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان يقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف
بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا
عن التساوي ممنوع فان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير
مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا
معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطايفة من الحكماء
كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا
قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء
الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية
اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود
موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان
يمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الوجود وجود
ونقول بل هو بمنزلة السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا
الحمل مفيد واما عن الثالث فبان يمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد او الوجود ليس بوجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد
ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى
ضرورية المعتقد من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس
عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم
قايلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا
ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قايم بنفسه مبدا لجميع الممكنات والمتكلمون
يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زايدين
عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل
شيء عين ماهيته ليس زايدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج
شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قايم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصريح اولهم ولا نزاع

معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان
الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة
او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون
الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون
الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا
بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية
قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود ولا العدم مقوما
ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد
ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعرض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض
بحاله اذ يلزم ان يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم
الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية
اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل
قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان يكون الماهية موجودة
قبل وجودها قلنا مم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود
فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود
فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم
تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض وهو لا
فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة
فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر
في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج
لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي
وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا
لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام
الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما ثبت لها في
العقل فاللازم ح زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه

نظر

نظر لان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في
الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما ثبت لها في العقل كما ان الجزئي
موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون
الجزئية انما ثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل
عينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا
ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو جسم
وهذه الحيثية انما ثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في
ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة
والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع
فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا مرتب عليها
تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في
غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول
الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقة اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي
التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا
في الخارج محققا او مقدرا والا لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود
الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا
الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت
المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت
شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية
الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان
الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق
هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيحتمل ان بعض الدعوى بالكلية منها كما انه
مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم تتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية
فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية
لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث للمقصور
على مثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها

مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها
لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بطل لما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة
باطلة او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما يعلم يقينا
انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين
مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية حقيقية صادقة ولولا ان يكون
لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الا لحالي في هذه
القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في
المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد
ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذا ليس في الخارج فهو في الذهن واوردوا
بالثبوتية ما ليس السلب واخلافي مفهومه احترازا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول
فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كما مر وسيرد عليك في
بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني
بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل
من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في
العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة
والتعلق بين العاقل والعدم الصرف مع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في
الجملة واذا ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء
وجود في الذهن يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا عند حصول الحرارة والبرودة
فيه وكذا مستقيما موجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك
من الصفات المتضادة المنتفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما فيه لا يعقل
وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل
بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو
صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور
والاشباح لا تساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير منها
واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية

تخصيص الوجود الذهني

الحارة

الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا
في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا نعني
بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة
لانا نقول ما تمسكوا به ان لم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم
على المثبت مثلا بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالفه في الحقيقة وعلى الاول
يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة
وماهية البرودة وهو اجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا
ماهية الجبل والسماء ولكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني
دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور
المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين
وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم اقتضاء
هو حكم الخارجي لان منشاه الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن
وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك
اقول هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات
الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقطع مادة الشبهة فانه
لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدوم
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان
يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا
معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان
يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا
تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا
لامثالهما من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن
ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا
يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به

ان حصول شيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء لشيء
هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية
والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن منها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك
وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها
لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانما يعلم بتعقلنا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر
اعني مفهوم الحيوان ان المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح
والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد
بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر
ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج
فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم
وعرض من الكيفيات النفسانية هو او ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم
الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا القول ان مفهوم
الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم
بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية في
العين بل الحصول ذهب طايفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي
حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان
وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا
اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في
الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات
لكن حركة شيء في حال من احواله انما يتحقق اذا ابتدل انواع تلك الحال او افرادها

على هذا

على هذا التحرك بحيث يكون له في كل آن يعرض من زمان حركته حال لا يكون تلك الحال
قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك
الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد
قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب
ان يكون باقيا بعينه من مبدا حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد
بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فيجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك
فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود ولا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية
لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود ولا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من
افراد الصور لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب
الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود اتى آن تحقق في ذلك الآن بعينه
وجود آخر اشد من الاول وازيد منه لا بد لابطاله من دليل وهو اي الوجود خير محض
هذه الدعوى ما صححها برهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في
كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما
يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا
فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان
قادرا عليه ولا من حيث ان آلاته كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول
كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي
القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجاؤا الى انها ضرورية واما
ذكروه من الامثلة لا يضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية
وان تلك الامثلة يوقع بها ظنا على انه قد يوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون
ان مبادي الفصول الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم
مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الوجود
بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء علة ذلك الوجود ويجوز ان يقال ما هو شر بالذات
في هذه الامور خفي الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض
لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل له فتحقق مخالفته
للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد
والتماثل والتخالف فاذا علمت ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل معقول

القسم الثالث اعني المخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود
عاقب لوجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول هذا الدليل بعينه يمكن
نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشركان في جميع صفات النفس
لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان لسيا بضدين ولا مثلين فلا يكون
التفريع في عبارة المتن صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لانه محله
لا يتقوم بدونه اقول يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل
المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يتخلل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن
الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر
في التحيز والوجود ليس بموجود الثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد
لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين
لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال لذات يشارك
غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم
والوجود لا يتصف باحدهما والمع ظاهر ولا ينافيها اي الوجود يعرض لجميع المعقولات
ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا
للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد وسياق الشيئية فلا يتحقق بدونه
والمنازع مكابر معتضى عقله لفظة المساوقة يستعمل عندهم فيما عم الاتحاد في
المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين
ولم يتردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما ادعى تغايرا بين وجود الماهية
من الفاعل ولا يتق شيئيتها من الفاعل ويقال هي الواجبة الوجود وممكنة
الوجود لا يتق هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان
المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة
عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ومحصله
المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود
والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه لما وقع الحكماء به في اثبات الوجود
الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور سوسه على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى
الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت
له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين

احدهما

احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت
بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها
الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين
لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود
والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت
لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول ان مدار ما استدلوا
على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل
للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت
المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع
النقيضين محال وشريك الباري ممتنع لو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة بحكم المقدمة
الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على
تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك
الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام
ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية وكما
معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع يجب في المثالين
المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية يتصور بينهما مطابقة
وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري
في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقة لما في العقل الفعال فان صور جميع
الكائنات واحكام الموجودات بالبرهان مرتسمة فيه قطعا لان كل واحد من العقلاء
يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال
اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته
على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى
يعلم ان ما في العقل الفعال على انه وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك اللهم الا
ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك
يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من جوهر

ذا الوجه
الثبوت اعم

بعض المطابقة يتوهم

تخصص بعض الامر

والمعدومات يجد بينهما النسبة الايجابية او السلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة
من حيث انها تتبع الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية
المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى
انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما من ذينك
المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب
فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطابق ولا للحكم الذي يتوسطه الحاكم
من البرهان خارج مطابق مع انهم يقولون في تقسيمهم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان
لنسبته خارج مطابقة او لا مطابقة فهو الاخبار والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان
المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت
امثلا لب لثبت ثبوته والا انتفى وبانتفائه ينتفي امن ب فنصدق الحكم بان
ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة
الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى نرتب هناك ثبوتات
غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا انما في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع
الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن
وهن فارض ولا اعتبار معتبر بل لو لم يكن قوة مدركة في العدم وذلك حكم بثبوت
الثبوت اللاحق لثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فيحكم المقدمة
الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت
اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا يلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة
المدركة وذلك تسلسل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع
تعالى لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون
الثابتات فلا تقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق
بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة
في الاعيان لما يمكن ذهاب تسلسلها الى غير النهاية سواء سمي الكون في
الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر
لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض
محالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق
عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقق له

وانما

وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدون
اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعني ان القدرة
ماتة فاثرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود
ولا تتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف
وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا
يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان
لا يؤثر القدرة فيه ما جاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية متصفة
بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها
يجعلها متصفة به لا انها يجعل اتصافها به موجودا او ثابتا في الخارج فان الصانع
مثلا اذا اصبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا
او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف
بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل
الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها
معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي تنزيه الاستدلال على هذا الوجه حسن من
تنزيه الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في
الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم
ومستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال
غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه يلغو على
هذا التقدير ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن
تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما تقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت
المعدوم من لا يثبته والحصار الموجود مع عدم تعلل الزائد يعني ان الموجودات
متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من
هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم
ثابتا اذ لو كان ثابتا لست في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما
هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون
في الاعيان فيكون موجودة وحكم المقدمة الثانية وذلك باطل لحكم المقدمة الاولى
وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات

مستدرکا اقول یمکن دفع الاستدراک بان یجعل قوله وانحصار الموجود دلیلا
بان یق الموجودات متناهیة عندهم ببرهان التطبیق وهو کما یدل علی تناهی
الموجودات یدل علی تناهی الثابتات ایضا اذ لا فرق فی اجراء ذلک البرهان
بین الوجود والثبوت علی ما مر فیلزم ان یکون الماهیات الثابتة فی العدم
ایضا متناهیة مع انه لو کان المعدوم ثابتا لثبت فی العدم اشخاص غیر متناهیة
لکل ماهیة نوعیة کما هو مذهبهم فان قیل الاستدراک باق اذ یکفی ان یقال
وانحصار الثابت یعنی ان برهان التطبیق یدل علی تناهی الثابتات ولو کان
المعدوم ثابتا لزم ان یکون الثابتات غیر متناهیة ولا حاجة الی ان یق الموجودات
متناهیة ببرهان التطبیق وهو کما یدل علی تناهی الموجودات یدل علی تناهی
الثابتات ایضا قلنا علی رای المص لا یدل برهان التطبیق علی تناهی الموجودات
علی ای وجه کانت بل اذا کانت مرتبة موجودة معا وانما ذلک علی رای المعتزلة
وسایر المتکلمین فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهی الموجودات ولا مستند لهم
سوی برهان التطبیق وهو کما یدل علی تناهی الموجودات یدل علی تناهی الثابتات
ایضا لکن المناسب علی هذا التقدیر ان یقول وعدم تعقل الزاید بالواو دون مع
ویمکن الاعتذار بانه کما کان هذا دعوی خاصة وما قبله الزاما فصله عما قبله
بتغیر الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهین الاول ان المعدوم متمیز لان بعضه
معلوم دون بعض وکذا بعضه مقدور مراد دون بعض ولولا التمیز بین المعدومات
لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلک الصفات علی البعض الآخر وکل متمیز ثابت لان
کل متمیز له هویة یشیر الیها العقل وذلک لا یتصور الا بتعینه وثبوته فی نفسه اذ المنفی
الصرف لا تعین له فی نفسه ولا اشارة الیه عقلا اجاب المص بالمنع وقال
ولو اقتضی التمیز الثبوت عینا لزم محالات کثبوت الممتنع وثبوت المرکبات
الخیالیة من المعدومات الممکنة وثبوت الوجود والترکیب اذ یمکن اجزاء الدلیل
المذکور فی کل منها مع انه مح خاصة واتفاقا والجواب بالحل ان یق ان اراد
بتمیز المعدومات تمیزها بحسب الخارج فالصغری ممنوعة وما ذکر فی اثباتها انما یدل
علی التمیز الذهنی وان اراد تمیزها فی الذهن او ما هو اعم منه فالکبری ممنوعة
والثانی ان المعدوم الممکن متصف بالامکان وانه صفة ثبوتیة لما سیاتی
فی هذا الفصل فکان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غیر الثابت بالصفة

الثبوتیة محال فاجاب المص اولا بالمنع فقال والامکان لیس ثبوتیا بل هو امر
اعتباری لما سیاتی فی هذا الفصل ایضا وثانیا بالنقض وقال نعرض الامکان
لما وافقونا علی انتفائه کالمرکبات الخیالیة فلو کان الاتصاف بالامکان
مقتضیا للثبوت الموصوف لزم ثبوت تلک المرکبات مع انها ممتنعة اتفاقا
وهو مرادف الثبوت والعدم النفی واو لا واسطة بین الثابت والمنفی خاصة
واتفاقا فلا واسطة بین الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمین اولا والقاضی
ابو بکر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة
ولا معدومة واستدلوا علیها بوجوه الاول ان الوجود لیس موجودا والا لکان
له وجود زاید علی ماهیته لما مر فی بحث زیادة الوجود وینقل الکلام الیه حتی یتسلسل
ولا معدوما والا اتصف بنقیضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود
لا یرد علیه القسمة الی الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشیء الی الموصوف
به وبما فیه واعترض علیه بانه اعتراف بالواسطة وتسلیم للمدعی واجیب بان حاصل
حجتهم اذا عرضت علی قوانین الاستدلال ان الموجود اما موجود او معدوم
او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعین الثالث وهو المطلوب محصول
الجواب ان هذا الترديد فی هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا یصح عند
العقل ولا یقبله اصلا وذلک لان تلک الاجزاء لیس لها معان محصلة معقولة بل
هی مجرد عبارات لیس لها مفهومات ثابتة فی العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود
موجود یتضمن ثبوت الشیء لنفسه وهو مما لا یمکن تصوره لان الثبوت نسبة
لا یعقل الا بین متغایرین واذ لا تغایر بین الشیء ونفسه امتنع ان یدرک هناک
نسبة قطعا واما الجزء الثانی فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود
عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنی آخر صار النزاع بین الفریقین لفظیا وسلب الوجود
عن نفسه مما لا یمکن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم یکن متصورا امتنع ورود
السلب علیه خاصة ان السلب فرع تصور الایجاب وکیف لا والسلب رفع النسبة
الایجابیة المتصورة من بین فحیث لا یتصور نسبة لم یتصور هناک ایجاب ولا سلب
ولا یکون ذلک ارتفاعا للنقیضین انما ارتفاع النقیضین ان یکون هناک
نسبة متصورة لا یصدق ایجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قوله
الوجود لا موجود ولا معدوم یدل علی اثبات سلب الوجود للوجود وعلی اثبات

سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء
الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات
سلب سلبه نظر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون
في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هذا كلامه اقول
فيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه
فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود
مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين
الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود لا وجود
وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون
بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم
ظ لا ستره فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم
والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه
اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم
فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم اذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللا وجود
يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة
معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللا وجود للوجود لا سلب مفهوم
الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك
ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول قولك معناه سلب الوجود
عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا لفسر العدم بسلب الوجود
بمعنى اللا وجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظ وبهذا الفرق يظهر فساد
قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا
لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات
سلب الوجود بمعنى اللا وجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما
يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا تاخذها معدولة المحمول حتى يكون
مضمونه معقوله وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم
ان النسبة لا يكون الا بين المتغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها
بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا

مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها
فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم
ومفهوم الجزئي والشخصي واللا مفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها
فيصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والشخص ليس بشخص واللا مفهوم ليس بلا
مفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران
فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسب العقلية فلا فالجواب الحق
ان الموجود معدوم قولك لا يصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء
بنقيضه بهو هو بان يق مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه
اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه
كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا
جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو
ذاتي الجزئيات المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في
الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كذا قيل
مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت في الذهن
يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو
موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد
مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز
به عنها فالجزآن ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا لامتنع ان يلتئم
منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يق ان الهيئة الاجتماعية
وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما
لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها
في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض والاحتياج
الى قيام احدهما بالآخر لانا نحمل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على
تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة
يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين
بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما
بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان

يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في اتمام
الحجة وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين
لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص
معدوما يقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال
ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا الانم ان مفهوم
الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى تميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة
في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد
الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا تمام الدليل بان يقول ان كان احد الامرين
معدوما لزم ح وان لم يلزم يقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم يقوم ما ليس بمعدوم ولا
موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كان
واسطة بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد جاوز في
التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال متوقفا
للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متوقفا له فلا عليهم لو جوزوا قيام الحال
بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز
لتوقفها بالمعدوم والا لزم قيام تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام
الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض
والعذر لعدم قبول التماثل والاختلاف والزام التسلسل اعتذروا بشيئين الاول
عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا يوصف بالتماثل
والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم
يخرج وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها
بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يخرج وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها
متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات
والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في
الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المص هذان العذران
باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين
او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر
انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل

وهذا

وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص
من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز نظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال
الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان
يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم
من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة برهان
التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء
كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم
ثابت من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم قد اتفقوا على ان للمعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع
من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن انتفاء تاثير الموثر فانهم متفقون على
انه لا تاثير للموثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير
في اخراجها من العدم الى الوجود اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قال
الشارحون من ان الموثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد
سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام
بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث انهم
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات ومن
اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول
في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم
ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع
الصفات في حال العدم وان الصفات انما يحصل لها في حال الوجود وذهب
الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب
الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا
معدوما على فرس وعلى راسه تلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة
السحر للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم
البلخي والقاضي عبد الجبار ان السحر مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود
وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليسا الغرض ثم اختلف هولاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر

حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على مر من مذهبه وزعم الشحام
وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلف اقوال
الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط المحصول في الحيز الوجود
فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا المحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم
بكونه معدوما فذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله
فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالحسية وذهب كلهم
الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا يوصف بكونها اجساما وجوزه الخياط
والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا عن فرس وعلى راسه قلنسوة
وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية
والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز
ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو
سفسطة اقول من قال منهم بالصفات المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك
الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة
مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده المعدومة سيف
معدوم بحركة بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه
القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة
في ذلك انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا
معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يحمل رجل كما ذكرنا يجوزون
اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه
لا يظهر الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم
في جميع ذلك بيد انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة
وراكه وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى
المعلل اي الصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة
الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون
ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية

للجواهر

للجواهر والوجود عند العاقل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليست ثبوتها
لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوزا ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان
الاحوال المعللة لا يكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب
لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال
فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز بعضها عن بعض
بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها
وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها و
مبناها فنعرض عنها ثم الوجود قد يوجد على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا
مبهما اذ يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف
الى شيء اصلا بل يلحظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من انه
الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل
الا مضافا الى شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق
بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود المطلق
فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود
ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق
والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما
فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية
يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود
في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر
وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر
لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من
اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فانه
العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل
للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي
مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة
في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود

الذهني بحسب نفس الامر ويتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم
الخارجي بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلين
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر
وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود
والعدم كما فسرناهما ان لا يضافا الى شيء بان يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا او
ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا اباي وجود كان ذهني
او خارجي وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهني او خارجي اذ لا تقابل
بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن
يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله
العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح لي في شرح هذا المقام
وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق
قد يتصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق
صورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار
الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل
له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه
سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله
يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق
لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه صلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود
المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق
وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا واقول فيه نظر اما اولا فلان اجتماع
المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم
في محل بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم من
حيث انه سلب للوجود ومقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه كل
واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه
عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابل وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله

بل يجتمع

بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا مجتمعا
وقد يوجد مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر
والفقر الى الموضوع كافتقار ملكته لاخفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم
المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد
فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما
الى قابل للامر الوجودي يصدقان بهما بينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل
للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارج فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يوخذ اي
الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا
للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت اتصافه بالامر العدمي تحقق لهما العدم والملكة
المشهوران ويوخذ نوعيا وجنسيا وح اعني جنسها لو وجد نوعيا او جنسيا وكذا
حين ما يوخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يتحقق لهما العدم والملكة
والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له
اما البساطة واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سياتي واما بساطته فلانه
لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل
يعرض لجميعها لكن عروض امر لشيء مع لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه اولا
يكون العارض بتمامه عارضا والجواب من ان المفهومات لا يعرض لانفسها كالكلية
والمفهومية والمعلومية والمعدومية الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود
لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه ولا عرض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام
ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات
اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاؤه ان كانت موجودة فباعتبار الوجود
معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون
الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم
بالجزئية لزم تقدم الشيء رفعه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف برفعه
واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا
فجزءاه اما حيوان او غيره لسياق الكلام الخ وايضا فاما يلتزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه
فان البدن المركب من اجزاء كل واحد متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره
مما تركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن رفع الاخير بان مراده بالبساطة عدم تركبه

من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه لا حين له لا فصل فالاولى ان كان بالتزام كون
الشيء الذي فرض جزء الوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر وتكثر بتكثر الموضوعات
اي الوجود المطلق بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حيث تكثر الموضوعات اي الماهيات
المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب
اختلاف ماهياتها بذواتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو
جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر
الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما
في مفهوم الوجود وبسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل
على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا الوجود المقيد لم لا يجوز ان يكون
له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لهما
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها وانها
لا تكثر موضوعاتها وايضا اذا كان تمايز بعض الوجودات الخاصة عن بعضها
بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالموجودات الخاصة يكون
عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافة اذ يكون مع كل اضافة وجود خاص
فالوجود المطلق اما تمام ماهيتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزءا ان
جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها
على افراده العارضة للماهيات فانه يق على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم
والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود
الغير القار بالشدة والضعف وهما غير الاشد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود
لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود
مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من الماهيات
المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة
الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه من المنوع والشيئية من المعقولات
الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست مساوقة في الوجود اي ليس لها
وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات
الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة ربما نعرضها
ليست ثابتة في العقل بل هي عرض لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان

الشيء

الشيء لا تعقل غير عارضة لامر بل انما هي تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة
كما هو شان المعقولات الثانية اقول مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من
ان الوجود قد يوخذ على الاطلاق او الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه
وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا اشياء
مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست
بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثواني وايضا لا يلايم الاضراب عنه
قوله بل هي عرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم
المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام
متمايزة لما كان كذلك وفي عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد
بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد
لا يصح وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها
وحجة المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز
فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال
صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني
اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن
اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة
وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فنفي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة
اقول وبيان التفريع على هذا الوجه مع انه مردود وبان الامر بالعكس لان الغلاة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له
هم القايلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يق ان كان
ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام بكونها
موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى
ان يق في وجه التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف
به فمن اثبت الموجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من
الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد
يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون
الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو مح لكن يمكن ان يكون موجودا

في الخارج وهو صح لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه
وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المص حيث قال
قد يعرض بلفظه قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من عروض
العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون له حيثية متحققة والعدم قائما
به قيام العرض بمحله واما ما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق
بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض الامر جزئي
من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض
على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف
ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضا بجزئياته لا ذاتيا
لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض
من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق
النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين
كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق
الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح
مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما حكم بعكسه فانه يحكم بانه ارتفعت حركة اليد فارتفعت
حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجد حركة اليد فوجدت حركة المفتاح
ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود
المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كان العلة غير متعددة واما اذا تعددت
العلل بالبرهان مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير
ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علة ما بالبرهان من غير ان يكون سببا لعدم
شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في
نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل
من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على معنى انه اي الاستدلال بعدم
المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول
برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي
هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك
الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في

الخارج

الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم وانما سميناه لمي وان لان اللمية
هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان اللم يفيد عليه الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم
اللم الدال على العلية وبرهان لان انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم
في الخارج واما ان عليه ما ذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد
اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا في بيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون
من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان اللم برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في
حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب اقول قد
ذكر الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشاء الاشتباه من العقول عنهما احدهما انه قال
لكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهي ان الشيء اذا كان
له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر السبب بل لذاته لكنه ليس
بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر من الوجود
للاوسط فيتعين برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا
انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج لم وسبب يمكن ان يقام عليه برهان انى ما خوذ
من سبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده اليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سوال اورده على نفسه حيث قال
ان قال قايل اذا رايناه صنعه علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يكن ان يزول عنا هذا التصديق
وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا
البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مولف من هيولى
وصورة وكل مؤلف فله مولف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصور
فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان
فان الاعتقاد انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلا منافي اليقين
الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا
هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مولف بل ذو مولف والمولف علة
لوجود ذي المولف للجسم وان كان جزء من ذي المولف علة للمولف فيكون اليقين
حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن اليقين الحقيقي لا يجوز
ان يكون علة للاوسط حتى ان يكون فيه جزء هو العلة للحد الاوسط واعتبار الجزء
غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المولف شيء اخر فان ذا المولف هو بعينه

محمول على المؤلف واما المؤلف فيصح ان يكون محمولا على المؤلف الى هذا كلامه وبهذا يظهر
ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اى الممكن اذا لم يكن محسوسا لم يحصل العلم القطعى
بوجوده بعينه الا من جهة علة فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود
علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح فى ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس
استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر فى الاشارات
بهذه العبارة واعلم انه لا سواء فذلك الاوسط علة او وجود الاكبر مطلقا او معلول له
مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر فى الاصغر وهذا مما يعلمون عنه بل يحب ان
يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر فى الاصغر ومثله المعلم فى شرحه
بقوله العالم مؤلف وكل مؤلف متألف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا
للاكبر وهو المتألف فانه علة لوجود الاكبر فى الاصغر وهذا البرهان لمى ليس بان وهذا
الكلام ايضا صريح فى ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على
المعلول وبرهان لمى ليس ببرهان انى وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال
بالعلة على المعلول برهان لمى وبالعكس انى لا يجدى بطائل لان الكلام فى ان هذا ليس
استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة
يستلزم العلم بالمعلول المعين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو
اطلقوا على الاستدلال لوجود المعلول المعين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول
على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو فى بادى الراى وبعد سطوع الحق بين
افق البرهان لما اعتدادا باغفاله واشارا الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما
بهذه العبارة فقد يحصل من هذا ان برهان الان يعطى فى مواضع يقينا دائما واما فى ما
له سبب فلا يعطى اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال
بعدم العلة على عدم المعلول فى نفس الامر يكون علة له فى الذهن ايضا والاستدلال
بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى نفس الامر
وان كان علة له فى الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون
فى الخارج لان اتصاف الشئ بالعلة فى الخارج فرع تحققه فيه فيكون فى الذهن
لان ما فى نفس الامر اما فى الخارج او فى الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثانى
واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا فى الذهن فلا فرق بين الوجودين
فى ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهى ما يكون منشاء

الذات

الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجى وهى ما
يكون منشاء اللزوم فيه الوجود الخارجى ولوازم الوجود الذهنى وهى ما يكون منشاء
اللزوم فيه الوجود الذهنى والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية فى الذهن ومن هذا
القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلية فى نفس الامر ما يكون منشاء
العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح فى ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا فى
الذهن فانه وان لم يتحقق الا فى الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه فى الذهن
يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم
العقل فيه انه وجد عدم المعلول فى الذهن فوجد عدم العلة فيه بالعلية انما هى لوجود
عدم المعلول فى الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة
الى نفس عدم العلة والاشياء المترتبة فى العموم والخصوص وجودا يتعاكس فى العموم
والخصوص عدما يعنى كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوة والنطق
مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما
لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم
وجودا اقول ومن حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص فى الصدق لا فى الوجود
يحتاج الى التكلف فى تصحيح قوله وجودا وعدما ويصير المسئلة من المسائل المشهورة
فى علم المنطق وهى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض على ما ذكر انه
هذه القاعدة مفروضة بالامور العامة كالممكن العام والشئ والموجود فانها
اعم من الانسان ونظائره واعم من نقائضها ايضا فلا تعاكس فيها العموم فى العدم
وهو سؤال مشهور للكاتبى اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه فى كتب المنطق
وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفى والاثبات
لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشئ اما ان يكون لغير
ذلك الشئ او لا والاول هو المحتاج والثانى هو الغنى وكذا الكلام فى العدم وهذا
حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشئ فى نفسه ووجود الشئ لغيره
والاول يكون محمولا على ذلك الشئ ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسال عنه بهل
البسيطة والثانى يكون رابطة بين هذا الشئ وغيره وهذا الشئ يكون محمولا
وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسال عنه بهل المركبة وعلى التقديرين

بحث موارد نقض

ثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا في تلك النسبة في نفس الامر
من كيفيات تسمى تلك الكيفيات مواد ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان
اعتبرت في العقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها وهي الوجوب والامتناع
والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك
فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة
الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا وذاك
فالمادة ح هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع
يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة
النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة ما تقابل النسبة التي هي
معروضه له وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء
عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية
ولا خ عن المواد الثلث اقول واعلم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد
من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية
سواء كان المحمول هو الوجود او منهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو العدم او منهوما سواه وعلى التقديرين بيت في تلك النسبة
مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود
محمولا وكذا ذكره كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة
اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك
لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او منهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول
احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص خالف
اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء
كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح تتخالفان وعلى ما ذكره
المص يلزم ان لا تتخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب
اعتبارهما في انفسهما والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل
كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست
كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر ولا كل كيفية نسبة ايجابية
في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع

وما

وما ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي
المتاخرين ايضا حيث خصصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع
التي بحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن جهات في قضايا
مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن
في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في
كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع
وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والمواد
انه ان اراد ان كون اللازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد
كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي م فان معناه انها واجبة
الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بح فان الزوجية
واجبة الثبوت للاربعة انما الح ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها
لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في
تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات
التي ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور فكذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل
احد تعريف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها
لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور اذ عرفوا الوجوب
اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان
انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم
الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد توخذ تلك الثلثة ذاتية
اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه
الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع من الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون
الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى
موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا ح ذات الموضوع اما ان يقتضي
تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي بعض تلك النسبة اولا والاول هو
الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتخيل قسم رابع وهو ما يكون
ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا
الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او بالعكس فيحصل

بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين مستلزم المنع عن الاخر والمنع
عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف
ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا يحرم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل
مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من جنبه او استدلال كان مع ذلك حصرا عقليا
به بلا ريبة وكونه بديهيا فرع لا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب لا يكون ذاته مقتضيا
لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود
الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب
له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود
وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تعالى
واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن
والممتنع قسمة حقيقية لا مخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم اولا
هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون
من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه قسمة لوجوده
وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود
الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا
لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا القسم
للوجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث
قال ان الامور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون
منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود
وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هذا كلامه
وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا
وان كان محتملا عند العقل في بادي الرأي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما يقال ان
الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض
له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد
من قولهم ان ذاته تقتضي وجوده فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود
ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب
ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي

نخص هو الوا

ذاته

ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون
فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا
لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون
معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا يصح
لقسم اخر لائق بحسبه ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا
او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما
لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع
جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في
قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود
معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين
وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن
واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك
ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص
للممكن مفتقر الى علة فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى
امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له
معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة
للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقتضى السائل انه يلزم
ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس
واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذلك لائق مراد من قال ان الوجود الخاص
الذي هو عين ذات الباري مقتضي للوجود المطلق ان ذات الباري وجود
خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود
المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري تعالى موجودا بوجودين وانه
تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب ان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف
بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان
متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا فان ذات الباري تعالى على هذا التقدير
يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص
بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته

لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود
المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما يلزم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود
المطلق ولا محذور فيه قلنا مع تكون الواجب ذا ماهية ووجود مغايرين لماهيته غاية
الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يثبت ما هو المقصود لهم من اثبات كون
ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب
الموجودية والنور ولبيان ذلك مقدمة لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات
في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي
وجوده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود مغايران ذاته وموجوديته مغايرتهما فاذا نظر
الى ذاته وقطع النظر عن موجوديته امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة
في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات
الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي
ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات
ووجود مغايران ذاته ويمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور
هذا الانفكاك بالتصريح والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على
مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات موجود هو عينه اي الذي وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما ممتنع ولا يخفى على ذي حسكة ان لا مرتبة في الموجودية
اعلى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر
ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في
الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المقال وهو ان مراتب المضيء في
كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء بالغير الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه
الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء مغايره وشيء ثالث
افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته
ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه لضوئه فهذا
المضيء له ذات وضوء مغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء
الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى لما يتصور في
كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع انه معنى المضيء كما

يتبادر

يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي تعارفه العامة ووضع
له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد انه
قام به ضوء اخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا للكل واحد
من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو
حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى
واظهر فانه ظ بذاته ظهورا لا اخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا
انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في
الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود
تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انفكاك احد
هذه المعنويات الثلثة بالنسبة الى الاخر بمعنى ان نزول احدها عن الذات يتصف
الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك
لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوحد الاولان اي الوجوب والامتناع
باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات
واحدة اجتماع الوجود والعدم فيها دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات
والممتنع بالذات يمكن انفكاكهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا
بالغير وقد يوجد فيصير واجبا بالغير ومانعة كذا الممتنع بالغير الخلو بين الثلثة
اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان
لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخ الحال عن وجود علته او
عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين
اقول وانت خبير بان هذه القسمة المثلثة تكون قسمة للشيء الى نفسه والى
قسميه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضد وان اختلفا في السلب
والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عبارة
عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب
كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري تعالى موجود
بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على
الاخر اذا لم يكن المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع
الى العدم او عكس فح يصدق كل منهما على الاخر حمل مراده تصادق ما اشتق منهما

فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم فهو
ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر فان يق وجوب الوجود وهو امتناع
العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان
وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم
الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفياتهما فلا يتصادقان
حقيقة نعم متلازمان ويتعاكسان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق حتى يق انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب
الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان
لذات واحدة ومتصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد
امانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والامانة
وصف للاولياء وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن
احد الطرفين يعني الطرف المخالف فنعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق
والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود
بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي
قيل اراد بعموم الامكان عموم ما اشتق منه لما بينا انفا من امتناع الحمل اقول
وفيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان
بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن
الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس
بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف وهو
سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في
سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم
اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصا وقد يسمى خاصا
والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال
يعني جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان
الممكن الحقيقي المتصف بصرافة الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا
ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده
وعدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان

المستقبل

المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر
ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه
لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم
حصوله بعد وربان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال
وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل تول الحوادث مستندة الى علل يجب
بها ويمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها
والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود
ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال
كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده
في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في
الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون
ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا او نقول كما ان
الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى
جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار
المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان
قيل الظاهر من اشتراط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث
الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان
حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي
في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه لشرط الوجود في الحال من غير
لزوم مح والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق
عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود
والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان
لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب
والامتناع مفهوم واحد يصاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض
عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض
جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا لوجد منه بعض الجزئيات كما في سائر الكليات
الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه

عليه فان النزاع المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق
الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هناك كذلك لصدقها على
الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم
والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني
لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخ
عن احد هذه الامور وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول انما يلزم التسلسل
ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها
موجودا ودون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود وقوله فاتصاف
ماهية بوجوده لا يخ من احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهية بوجوده
بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات
الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابط ذكره
صاحب التلويحات وهو ان كل ما يكون نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا
بذلك النوع فيكون معنوعه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا
عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور
الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة
ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وينقل الكلام الى
امكانه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا وهو محال لانا نقول لا يمكن
اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا
وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا
فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لا سيما اي واجب بما
سيأتي ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لان
صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب
ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان
ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب
امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول
اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته
جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال كان الواجب ايضا

جائز

جائز الزوال لان زوال الوجوب بما لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي
ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه اراد بزوال الوجوب
انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال
بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا
ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه في نفسه فلا نم
قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في
نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده
فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في
الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام
على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا
ذلك لزمنا ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة
الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب
موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب
وان كان جائز الزوال نظرا الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع
الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اولا
يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم تقتض ذات الواجب وجود الوجوب
والثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم
ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا
والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يلزم
عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد
فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم
لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب لذاته
وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب معدوم
عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير
لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم
الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب

موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم
المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا
لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان
والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا يتاخر عن وجود
موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من
الصفات تاخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية
لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف
بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان
الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه
اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون
مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم
في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون
الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما
تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبر العقل بل لو فرض عدم
العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب
عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر
لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على تحقيقه الثالث ارتفاع
النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم
جزءا منه وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان
والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما
في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في
الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا يقابل بينهما وان
المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي
فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب
والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك
خلاف ما ذكرتم قلنا سنبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان
معنى الوجودي هناك ما ليس بسلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج

اولا

اولا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين
الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما حاول اثبات كونه وجوديا من الصفات
الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع
والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فيستنتجان بما هو عدمي بالضرورة
وبالاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة
مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع
اقول ويمكن الجواب بانا لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون
ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع
ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول يندفع
بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم ولا دلالة لهذا الدليل على
ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم
القائم بالذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من
ان كون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان
الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب
كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن
هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق
كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات
لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر
فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما
اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان
ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا
ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص
حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان
الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما
فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام
عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم
من الفرق بينهما ثبوت الامكان لحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم

فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان
الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما
ذكرناه يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض
لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق
للواقع وفايده وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار
الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو وتعيينه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل
يمكن ان تقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي
مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان
الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا
تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن
ما لا امكان له تناقض وح لا يكون نفي المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا
نمنع تحقق المعدوم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي اقول هذا القايل وان وفق في دفع الاستدراك لكن
كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب
منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي
اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي الذي جعل
للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع
بالغير وعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما
يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن
اذا وجد علته عرض له الوجوب بالعود واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير
واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا توارد علتان
اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا
ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة
وهو محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع
بالغير بعين ما ذكر في الوجوب ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع
انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات

او ممكن

او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لفضة الحصر والاقسام باسرها بط والا يلزم
الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما
على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان
ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا
او ممتنعا ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن
الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير وانما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير
لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع
ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن
امكان الخ مح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه
المفضي الى ارتفاع امكان المفضي الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع
امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث
لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد
اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته
لا يثبت الا بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان
ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد
شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل
الصادق فان قيل لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن
بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات
او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود
والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين توجب
او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما
الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرا عليه الامكان بالغير
لما بقي الوجود والا لم يطرا عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد
زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا
يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى
الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات
بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب

الذاتي فلو طرا عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع
واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي فلا يلزم
من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق انه ان اريد
بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير
وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع
بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع
الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان
عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل الماهية
اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا
وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء
الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها
يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان
الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير
مع الامكان الذاتي لان الممكن بالذات اما موجود فيكون واجبا بالغير
واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين
فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي
عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون
ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
ايضا فانه ظ لا سترة به فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا
الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا
بالغير لا بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان
عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما
اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب
والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض الماهية من حيث هي لا ماخوذة
مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غيرها ماخوذة مع وجود علتها وعدمها
فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما

اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان
ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود
بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكليهما يسمى ضرورة بشرط المحمول
واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة
ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت
العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا وكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق
وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما
امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع
بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود
الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان
اما امكان وجود الشيء في نفسه او امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن
الوجود لشيء اخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته
لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره
نظرا ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف
لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج
لكن لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج ولم
يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن
الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في اخر اما حلول الاعراض في
محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته
ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود
لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها
لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولاها لانها مجردة واذا لحظ الذهن
الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن
الى المؤثر ما فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها
الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص
فذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى
طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر

فغايرٌ للممكن رجح احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا
التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام
ان المقصد اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انها علة لها
بحسب نفس الامر بل المقصد ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر
فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم
العلم بالعلة او معها اخرى والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة
اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان
يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى
معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان نعلم انه صدر عن علة الآخر اذ
يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر
عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يق بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات
لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض
الآخر البين لزومها فنقول ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام امر
آخر اليه لا يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول
البديهة يشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار
ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا
اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يق ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى
طرفا وجوده وعدمه فاحتياج الى مرجح يرجح احد طرفيه على الآخر والحكم بان احد المتساويين
لا يترجح على الآخر الا بالمرجح ضروري يحكم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم وكذلك
نفارها من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي الذي هو مودى لفظة الفاء بين
الامكان والحاجة وهو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر
وقد يتصور وجود الحادث فلا نطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة
هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر
فالمعلول خطا امكانه حتى لو فرض حادث واجب الذات ان كان محالا لحكمنا باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث لعينه الوجود فليس علة لما تقدم عليه مراتب هذا ابطال

لمذاهب

لمذاهب المخالفين بامرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود والمتاخر عن الايجاد والمتاخر عن الحاجة لان الشيء
اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة
عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه
على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء
العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون
متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان
متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس
متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل
اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها
موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يق اوجد فحدث وبذلك يتم
المط سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين
بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا
شيئا عن ذات الممكن غير منتهية الى حد الوجوب والامتناع حتى يجوز ان يوجد
ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه
مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا
لما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا
الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات
الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولويته احد الطرفين
لذاته فان لم يكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف
الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب
فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب
سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع
واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا
غير منتهية الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى
الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا
من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب

والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء
الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معه فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت
اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات
واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي
يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع
التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون
واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كانت مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب
الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن
مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير
التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدا
لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه
الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب
واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد
من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك مح
يقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول
الاولوية المستندة الى الذات لا يقال كما فرضنا امكان وقوع السبب فانه يستلزم
امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان
يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة
اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى ومع عدم معلولها
فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا
كان له سلب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح
على عدم ذلك السلب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه
اقول ان هذا الجواب في التحقيق سليم لا اعتراض ويعتبر للدليل فالاولى ان يجاب
بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا
وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات
الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا

ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لما
رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان
مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته
لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ
من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان
لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج
عن ذات الممكن فيتوقف وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج
عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان لا ذاتيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب الطرف
الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير مستند اليه وان لم يجب لا امكن فرضنا وقوعه معه
تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد
المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان
الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان اولوية
احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا سوت تلك الاولوية ولا نهما
عنها اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة
من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا
المقصود ويقال ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي
يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف
الراجح للممكن هو الموجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة
الى موثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم
عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب الوجود لان
عدم العدم وجود قطعا اقول مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون
عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة
في ان يكون العدم اثر الموجود وانما المستحيل ان يكون الموجود اثرا المعدوم ولا يكفي
الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها
لا يجعل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع
الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية
ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك

الاولوية الارجحية نفرض وقوعه مهما تارة وعدم وقوعه مهما اخرى فان كان وقوعه
بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه
لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح
وح ثبت ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل لا بد ان يجب لم يقع
او لا يجب بل يصير اولى وتقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى
الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب اولا
من علة فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب
الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة لغيره واذا وجد الممكن
او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة
بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن
معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية
فان كل قضية فعلية ملحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من
وجوب الوجود ووجوب العدم فيشتمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق
ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب
الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق
في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي
بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا
الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا نخ فعلية عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب
لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب
هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجود
يكون قوله وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان
ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي
ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع
بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء
على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد المثل للكتابة

اضعف

اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما لحصول الشيء بالفعل او بانتفاء
الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط
وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان
زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لمادة وكل مادي مركب لكن المص
سيبطله وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف
الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه
قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة
النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الحسن لا بالكتابة بخلاف
الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان
لانه كيفية حاصلة للشيء ماهية اياه لا فاضة الفاعل لوجود الملابث فيه كالصورة
والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان
ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي
رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان احد غير
مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث العدم والحدوث صفتان للوجود
واما الماهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما
العدم ويقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من
القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم
عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم
فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان
وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني
قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني
والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا
عكس كما في صفات الواجب تعالى وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان
وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالآن فانه قديم بالنسبة
الى الآن وليس قديما بالزمان وحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني
من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس

فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد التقدم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث
الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق
عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما
يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب مقيسا الى
ما بعده وهو فرد من افراد التقدم الاضافي ولا يكون من افراد الحادث الاضافي
والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس
فردا من افراد التقدم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه لابنه قديم
اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افراد
الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق
الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى ذلك علة تامة لاستجماعه شرائط التاثير
وارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت
فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهما قد يكون
متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط
الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا لصورة مانع او مع اعتبار شيء
معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية
كما في البسيط الصادر من المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت
العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورة سواء كان هناك علة غائية
كما في المركب الصادر من المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور
تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورة عين الماهية والشيء
لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين اخرين اليه وقال صاحب
المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر
هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن اخر
فان ما وجوده لغيره عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح
فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى
المتصلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلة على المتاخر كما
في الطبع انتهى كلامه اقول عنده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن علة

مستقلة

مستقلة بعدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم
بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير بعدم بالطبع وما
ذكرناه موافق لكلام المص في شرح اشاراته حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج
اليه مع ذلك هو الذي بانفراده عند وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار
الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى
الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان وبرتفع كل واحد
منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة
من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير عكس فان المتقدم
يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه
اقول وعرضاف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر
نقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدر وجود امر عن اخر اذا كان
الاخر مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال
المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع
الموانع واعلم ان هذين السببين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان
في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو التقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يطلق
للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ
استعملها في قاطيغورياس الشفاء ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بمن
من الشيء مقيسا الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد
وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك
حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار
الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء
على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل
المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى عم او بالرتبة
وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية
كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية
المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل وخلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم

متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدا فقد تبتدا من الجانب الذي يكون الصف الاول
متقدما على الصف الاخير وقد تبتدا من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبداء كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت
الانسان مبداء فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس
للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما اخر من السبق
مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس
على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية
في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة وبعضها معلولا اولى من العكس فلا علية ولا معلولية
بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون
اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق
يجوز اجتماعهما بل يجب في اجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك
غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد
سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف
لان اجزاء الزمان متشابهة بالفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان
ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر وتسلسل واجيب بانه
بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتداء من ظرف
الماضي وبالعكس اذا ابتداء من ظرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية
كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول
السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق
الى ما فرض مبداء والى ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج
عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عارضا مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق
على ما مر من تعريفه فسبقه سبق زماني لانا نقول له ان يقول السبق الزماني
ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا
زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان
وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه
عائد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق
قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض بعض اجزاء الزمان كان

زمان

زمان مغايرا للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير
لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان
وعروضها لغيره بواسطة فهما عرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيره ثانيا
وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لم
قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو
مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك
متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم
لم يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني
لو كان ما ذكر وامن غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على
معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا علية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا
فلان انقطاع السوال عند قولك امس متقدم على اليوم ما خوذ في مفهوم لفظ امس كما
ان التاخر عن اليوم ما خوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على
اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا
مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السوال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم
وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع
السوال عند ما ذكر تم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم
الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا
القسم من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما
جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك
اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان
حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده
تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان
والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر
في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو المتقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون
بينهما ترتب او لا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما
احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة
للمحتاج او لا والاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول يلزم على هذا

ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم
ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان
لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر
بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر
ايضا لانه يضايف للسبق فاذا عرض سبق معنى من تلك المعاني لشيء بالقياس
الى امر عرض للامر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية
فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت بعلية كمعلومين متساويين واقعين في مرتبة
واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص او حسية كمعلومين متحاذيين ولا
في المعية بالشرف وهو ظ ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول
واحد كرمين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة
واحدة ناقصة كامرين اشترطا شرطا واحدا فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك
العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع
لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة
لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلف الجهتان على
راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على
راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية
عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي ينسب اليه التقدم والتاخر وما
قيل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معول اقول
ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان
سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان
عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقولية بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي
على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام
في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى
بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة
اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غير تامة فما يتفرع عليه من الترتب العقلي يكون
اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق

من

من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير
السابق فيها متاخرا او هو بعينه بخلاف السبق العلية والسبق بالطبع ولذلك
قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه
اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية
والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر
موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى
بمفهوم السبق من السبق الآخر كان الماخوذ الذي هو مضاف للسبق الثاني موصوفا
بذلك النوع من التشكيك يعني كان المتاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر
الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين
اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين
مضايفيهما اعني تاخريهما وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه
امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك
وقد عرفت ما فيه والتقدم وانما يعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا
نظر الى الماهية من حيث هي لم يكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها
التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زماني كما في التقدم بالزمان او مكاني
كما في التقدم بالمكان او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في
التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظ وانما الاشكال في القسم السادس
اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة
انما هو لذاته لا لامر خارج والتقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان
وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان
الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم
ان الزمان معتبر في مفهوم الزمان كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر
تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد
بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من التقدم والحدوث معنيين
احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما
الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام
والا يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء

مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم العدم بان يق فهو كون الشيء مستمرا في جميع الازمنة
الماهية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى
التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر وهكذا ولا يلزم التسلسل من اعتبار
الزمان في مفهوم المتقدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض
بان مفهوم التقدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز
وصف الزمان بالتقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بانه
الزمان معتبر في مفهوم التقدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم
التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي
عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود
علته متحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء
في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على
ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك
يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي
ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق
بالاقتضاء للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته
ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم
منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك
انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع
ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول
ظ البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب ذاته
لا دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والتقدم والحدوث
اعتباران عقليان اذ لو وجد لكان المحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة
قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم
صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم
ثم اتصفت به واذا كانت الصفة الملازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها
كذلك قطعا ثم ينتقل الكلام الى قدم القدم وحدوث المحدوث حتى يتسلسل
هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان فانه ممكن

امكن

امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يق لو كان الحدوث الذاتي موجودا
لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ينتقل الكلام حتى
يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يق لو كان القدم الذاتي
موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يق مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية
بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزء مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان
للسائل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف الشيء بالقدم والحدوث لا من كونهما
موجودين فان لزوم التسلسل حاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف
شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا
لزم اما عدم ذات القديم انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو
اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث والاخرى
المناقشة بان العدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء معه بعدمه في نفسه
كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بنفسه بعدمه في نفسه واما مسبوقية
الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقية به ليس قدما
والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود
الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم
او بالحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو
اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف والصفة
القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا
الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر
التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام
في الحدوث اجاب بانهما منقطعان اي منقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار
يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما انما اعتبرها
العقل لا يتوقف على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع
الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا
الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا
يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود
اذ كل موجود فاما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الخلو ومنع الجمع

اما منع الجمع فلما مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان
كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب
وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق
الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده
عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها
يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من
اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب تعالى لذاته في ذاته ووجوده
الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول
وفيه بحث لان الممكن هو المحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اما الموجود في الخارج
اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض
ترك الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني
وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان
يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج
صورتان متغايرتان يطابقان ذلك البسيط وانه مح بالضرورة فان مطابقة احد
المتغايرين له تنافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام
في تصور الاجزاء ولا حكم فيه حتى يعتبر مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة
في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان
كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لانوك الصور الخيالية كالمنقوش
على الجدار والتماثل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية
يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى الحال
في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور
الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض
للنفس وشروط مختلفة يقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبيه
لمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة
للشيء بخصوصه واخرى مطابقة له وهي نوعه واخرى مطابقة له وهي جنسه لا يقال ان
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل
مهية لا سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره

في

في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في مهية من المهيات لم يحتج
الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون
له جنس ينحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني
ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر منضم
اليه حقيقة واحدة واحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما
ان لم يكن حالا في الآخر فلا اما ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول
محال لان الواجب مستغنى عن غيره والمستغنى عن غيره لا يمكن حلوله في غيره بل هو الواجب
وهو مستغن عن المحال فيكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة محصلة غاية الامر ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية ان حل كل منهما في
الآخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال محتاج الى المحل
وكل محتاج ممكن واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا
كان الجزء الحال لا في الواجب وحده اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل
اما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي عليها الصور المنوعة
للموالید الثلثة ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث
ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم
الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة يحتاج الى موصوفها
الذي هو غيرها والمحتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له موثر والموثر فيه لا يكون حقيقة
الواجب والا تقدمت عليه بالوجود فهو تقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود
فتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم
الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان الموثر غير ذات
الواجب لزم امكان الواجب لافتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه
ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قيام خارجيا كقيام الاعراض
بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد
اتصاف الذات به فلا نم قوله والمحتاج الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر
مما له عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسياتي ايضا
لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل

على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصصه ثم على انه ليس من
المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة
على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو غير ذاته
مع ان مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود
عينا لا تحققه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم
بها تحقق وجوبه لا يقتضي امكانه كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه
مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان
الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفت الماهية
كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا الوجود كان معناه انه
مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه وهو
معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحث يندفع عنه هذه الاجوبة
بان يقال اذا كان وجوده تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته
في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها
يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا وضعف
الاجوبة على ما سيجيء قال بعض متاخري المتكلمين وهم المصير الى مذهبهم ممكن
ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء
بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر
ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة يجعل ذلك الشيء متصفا بهذا
الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف
به احتاج الى علة يجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز
ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن
اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة يجعله
متصفا بهما فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا
يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا
فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف
بها لم يكن علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين
المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة

الى العلة

الى العلة وترجيحها وما يقال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته
بحيث لا يجوز ان يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال
بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما يمتنع عدمها
لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة
وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود
مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما
ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في
الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل واحد
من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون
ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج
الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى
عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب
الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب
مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ
لجميع الممكنات وهو محال لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه
ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدم صحة
ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل
وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم يتخلف عنه لانتفاء شرط المبدأية
ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله فممتنع بالذات لا بواسطة
انتفاء شرط المبدأية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود
ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا
لحقيقته الى ان قيل الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود
المطلق لزم تعدد الواجب هف ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا
للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل لشرطه
الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون
فح هف انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون

الكون داخلا فيه وهو مع ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب
لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها
انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع في ان ذات
الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما
يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا
فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم
هو الوجود المطلق المعقول بالتشكيك واما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم
ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين
حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي المعروض والا عروض وانما
المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج
الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود
المطلق وكذا نقول مبداء الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات
فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبداء مطلق الوجود
وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص
وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر
الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق
والمص اجاب عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه الباقي السادس ان الوجود
طبيعة نوعية لا بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية
لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا اتم كثيرا من القواعد
كالسيالي فالوجود ان اقتضى العروض او الا عروض لم يختلف ذلك في الواجب
والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب بغيره ولزم افتقاره الى الغير
والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية
بالنسبة الى افراده على ما سلف في مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان
يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة فجاز اختلاف خواصه
في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي الابصار
الا عشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
بالحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس

مع

مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع
ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر
الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجودا زائدا على ماهيته
والجواب قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها
اما ان هذا التقدم بالوجود ممنوع لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية
من حيث هي هي فهو ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة
اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجوده والا توقفت
عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام
فيما يكون موثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير
الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا
امتنع ان يلحظ كونه مبداء للوجود ومعدا له والنقض بالعابل ظاهر البطلان
فان قابل الوجود ولا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا ولا يلزم اجتماع
المتنافيين قيل لا نم ان المعد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى
للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها
عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المعد لوجود
الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبداء لوجود الغير واجيب
بان التاثير والايجاد متفرع على وجود الموثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة
الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في
وجود غيرها هذا وايجاب المص عن النقض في شرحه للاشارات بان كلام الناقض
مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها
وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في
العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا
وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان
يلاحظها وحدها في غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم
فلا ذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض
فان الماهية ليس لها وجود متقدم ولعارضة المسمى بالوجود وجود آخر حتى
يمتنع اجتماع المعقول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها

والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه
اقول وفيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا
امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية
بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق وجه
صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك
في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية
يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود
في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود متقدم
وللوجود وجود متقدم وكما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا غاية
توجيه هذا الكلام في هذا المقام الى هذا كلامه اقول وهو غير موجه بعد اما اولا
فلانه يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل
فقط لغوا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان
قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى بذلك في تقدم العلة
القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وكفى
في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم
بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم
لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات
كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في ماهية واجب الوجود
فنقول حينئذ لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي للزم ان
يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون
عاقلا قبل واجب الوجود وهو محال لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود
العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما
يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها
الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى
يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي
لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد
وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له لان

ذات

ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون
غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالته
واجيب بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على
دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض
الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هكذا
والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه
لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو
بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها
الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص
ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام
قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر
للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر والجواب منع احتياج الماهية في تحققها الى
الوجود وبيان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز
ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق
الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول وهذا الوجه تلخيص واختصار
للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم
اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظه
العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود
فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب
وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي
هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته الطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار
الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك
فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون
الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل
على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم
امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه
مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لزم احتياجه

في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده ظ
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه
كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري نفس العدم والا لزم تركبه
مع لزوم كونه معدوما على تقديرين ولو امكن المقتضي عن هذا بان ذات الباري
تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود
المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد
المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا نخلص عن لزوم
كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود
عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا
يبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك
من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان توقف
المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده
او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا
لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا
في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من
المحمولات فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق
من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات
الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج
ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في
العقل كما سبق تحقيقه واعلم ان هذا الكلام من المص والحكماء القائلين بكون
وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما
بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل لما قالوا بكونه موجودا
في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون
الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم تصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا
لكان له وجود آخر لا يليق هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص
الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق
فيسقط منهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود

في

في الخارج اذ ليس بموجود او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك
حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات
الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود والا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج
فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه
في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه
عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابق نعم هذا
الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة
كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات
موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل
اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم
التسلسل او كان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه
من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما
يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض
الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضة لنفس الماهية في نفس الامر ولا مدخل
لخصوصية اخذ وجودها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى
الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة
والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني وهذا يسمى
معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات
اول والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهية عند وجودها في العقل
فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور آخر حكم على تلك المفهومات المعقولة
له بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا او لا ذاك بل
خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك
فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا
ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين او ذاتي لتلك الافراد
وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم

الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة
الى الماهية فان الوجود في الخارج انما عرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه
لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة
في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر حتى يكون من المعقولات الثانية
ولعل منشاء هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس
اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية
انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلنا
من شرحه للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة
وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية
بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود
هذه الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت
ما تلوناه انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني
الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر
النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا
ليس بموجود او لا يرى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض ان بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
في الحقيقة اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لغيرهما بان يتصف
بهما معا او لا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان
مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور
بعد تصورهما فهذه توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا
استحالة في تصور النقيضين اذا اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس جمع
بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع
بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم
بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا
يكون الاجتماع بينهما قبيل المخالفة السالفة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا
فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار
العقل لهما عبارة عن اخذ صورتهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا

كما عرفت

كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورتها
بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير
صحته انما هو في الصور الثابتة وليس الا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل
فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج
الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر
ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة
بل تنتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة
في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك
في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة
دون لا ثبوتها واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمص
وغيره لمن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم
وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف
امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او
يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء
في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء
بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما
في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع
الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا
بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل
بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه العدم بحسب نفس الامر ومحض اعتباره
وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا
ولا خارجا بان يحمل المعدوم المطلق في الذهن ويوقعه اي يلاحظه بعنوان المعدومية
وهو ثابت باعتباره اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت
في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فقسيم للثابت باعتباره
اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه
بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث
هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء

ايجابا كان او سلبا مشروطه يتصور بوجه ما اى بوجود المحكوم عليه فى الذهن وهى انه لو صح
ذلك لصدق قولنا كل ما هو المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط
بدون تحقق الشروط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذا القضية
وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان
المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه
باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض
مع اختلاف الجهة والاعتبار وفى بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من
حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت
والا تناقض يعنى ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم من حيث انه ليس
بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو
ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فهو فى العبارتين واحد ولهذا
اى ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت فى
الذهن وغير ثابت والحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضى تصور ما ليس ثابت
فى الذهن ضرورة ان يقسم مفهومه الى الاقسام بدون تصور الاقسام صح والحكم
على امرين بانهما متمايزان بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس
ثابت فى الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس ثابت فى الذهن ثابتا
فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفى
بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب
حمل الموجود على الموجود فى الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول
الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعى ان يكون لكل من المتمايزين
هوية فى العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت
وما ليس بثابت لاستلزام ذلك ان يكون لما ليس بثابت فى العقل هوية
عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اى الحكم بامتياز احد الشيئين
عن الاخر لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز
بين ما لا هوية له فى العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم
ذلك ونفرض له اى لما ليس بثابت فى الذهن هوية عقلية لكان حكمها
حكم الثابت يعنى قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت

باعتبار

باعتبار اخر فذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر
ولا محذور فى ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اى الموجودات الخارجية
بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم
والخارج فى صحته يعنى اذا كان طرفا الحكم موجودين فى الخارج يتحقق هناك نسبة
بينهما خارجية فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة
الخارجية وهذا هو المعنى لمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان
يكون الخارج طرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اى وان لم يحكم بالموجودات الخارجية
على مثلها فلا معنى لايجاب فى صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على
مثلها كقولنا الامكان اعتبارى او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن
او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقه
ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجى ثابتا لما هو امر عقلى لا ثبوت له فى
الخارج والمراد بالحكم فى هذا المبحث هو الحكم الايجابى على ما هو المتبادر والا فالحكم
النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين فى الخارج
فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية فى الخارج فيتحقق هناك
نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب
فى صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان
يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين فى الخارج واشار بقوله لا يجب الى
ان الحكم الصحيح مما لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما
فى قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا فى الخارج
فقط هذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد يتصف فى الخارج بالامور
العدمية وان انتفاء مبدا المحمول فى الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل فى الخارج
وان صدق شئ على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان
ما لا يوجد فى الخارج لا ينتسب اليه فى الخارج شئ اصلا ولا يتوقف على وجود
ذلك الشئ قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما فى قولنا الانسان ممكن فان
الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود فى الخارج وكما فى قولنا
الامكان اعتبارى ولا يتصور فى هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس
للموضوع وجود فى الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شئ فى الخارج واذا تقرر

ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج
علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته لا يكون معيار الصحة وفساده ولا بد من امر
اخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس
هي معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر
وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس
كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر
على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان
لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم
حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد يختلف
الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فيما
يعتبر المطابقة وههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر
يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسبة الحكمية لان ما في الاذهان
من النسبة الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق
يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره المص المعتبر
في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية وهذا
تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة
وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج
الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته
بمطابقته لما في نفس الامر لما في الخارج والا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر
هو ما في العقل الفعال وهو غير خارج لان المراد بالخارج ما هو الخارج عن العقول
الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال
كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكر ما وجه لبطلانه
فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذه المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو
ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره
من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا
عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان حاوي الاحكام الكاذبة صحيحة

سبحث نفس الامر

ارتسامها

ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك
الكواذب صادقة في نفس الامر ويمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال
لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا
بانه يتوجه وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر
وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما
لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا المنصرف وقيام زيد في هذا
الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في
العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد
تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما
يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث
بان ارتسام الجزئي في العقل للوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله
وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم
على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات
كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم
بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من
المتمايزين فاهوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا
فيه فاجاب ان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة
نفس الامر دون الخارج وفيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على الامرين
بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا
لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم
بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم
لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار
وبلا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى
لهذا السؤال وجه ورودا ما ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن
وغير الثابت فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين
ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج وكلاهما محذور
فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك لو كان

احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو مم فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت
في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد سلف منه
اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه
ذكره ههنا ليبتني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار
ثم يعترض لدفع الاشكال الذي يجب على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة
والحمل قد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك النسبة واقعة او
ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول
من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من
وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي
ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا فقد يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم
اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به
البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات
اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود
تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العلميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد
هناك في الوجود وايضا ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فلا يوجد لا وجود
لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب تبعي
والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك
فانها وان صح ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني
والخارجي لتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم
مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو
معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على
الماهية المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون
مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدقت عليه الموضوع فيكون جهة الاتحاد اعني
الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين
الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق
عليه مع كون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان
وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة

ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون

الاتحاد

الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار
عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا
تقريره ان يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما
قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد
منهما اجنبيا عن الآخر فعلى قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن
بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بينه وبين السواد مناسبة فلم يكن حمل البياض
على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر
فالطرف الآخر ليس في نفسه متصفا بالطرف القائم والا اجتمع المثلان عند قيامه
وح يلزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير
الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح لا شبهة
ولا يتصور قيام بين الكل واجزائه تولك لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة
وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر قلنا مم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير
متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نم انه يستدعي
اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به تولك فالطرف
الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس
ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم
القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قبل بيانه هذا موقوف
على مقدمات يشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل
ذلك ابطال الشيء بنفسه وفيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا
ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي هذه
صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا
واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك
يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل
الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة
فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها
وذلك مح لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين

الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها فكذلك
والوجود لا يكون ماسا للماهية المعدومة قلنا لم تولك فيكون ماسا للماهية الموجودة
قلنا مم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي هي لا للماهية
المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل
نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط
هذا جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب
الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا
لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو
ثابت موجود في الماهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول
الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه
ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن
ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه
عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود
عن الماهية نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا
متحققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها
في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود وان كان شرطا
للحكم بسلب الوجود اي لانتفائه فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية
الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل
انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب
قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة
مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية
موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يتناقضان السالبة المطلقة العامة
اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في
المبادي العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق
او الذهني عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد الشك ليحتاج
الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان المعقولات
الاولى من حيث هي في العقل تقالان على افرادهما بالتشكيك فان حمل

الصفة

الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذلك حمل الاعم على الاخص
اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص
للاعم اولى بالوضعية من عكسهما وليست الموصوفية بثبوتية والا لتسلسل
وقد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود
قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد
او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق
هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق
على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان واللااعمى موجودان
بالعرض بمعنى ان ما صدق عليه موجودان واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازا
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود
في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة
وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود مجازا وذلك لان الموجود
من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء
اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع
بازائه او النقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من
قبيل الوجود في الاعيان قيل ما سماه وجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا
بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في
نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم جعل الموجود في العبارة والكتابة مجازا دون
الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلما يوجد في الذهن
ووجوده الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة
ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجب بانه مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة
على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا
وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة
فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة
بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار
ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجودة فيها واما في الكتابة
فباعتبار ان الدال عليه بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل

ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا بعد
من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالعرض
والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على تفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في
جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه الشخصية فذهب اكثر المتكلمين
الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين متوقفين
بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهما لا يقولون بانعدام الاجساد بل
بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في
هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم
يصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة
العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب من وجوه الاول
المعارضة وهي ان يقول لو امتنع اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بامتناع العود
لكن المعدوم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنا
لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود الموضوع فيصح الحكم السلبي على المعدوم
لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده
لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء
الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع
الاشارة العقلية اليه كما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وبمثل
المعارضة والالزام يندفع الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه
من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم
من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج
احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد
يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد
ولا يحصى بل قولك المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم
صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم صح
الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه

لا هوية

لا هوية له يتصور ما يحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل
من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة اي في الذهن
فهو ممنوع وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع عند المعتزلة
القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن
نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية لان الاشارة العقلية لا يتوقف على
الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية
الخارجية فنقول اما ان يريد انه ليس في زمان من الازمنة هوية خارجية على
معنى دوام السلب فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية
خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما
فذلك مسلم لكن لا يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع
الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون
الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز
ان يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو عيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اورد المعترض
ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين الشيئين والجواب انه
لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود
في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب المتعلق
انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض
غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين
الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء
شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك
الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين
المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز
اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادته وقت الاول لانه من حملتها
فاذا ان الموجود بعد كونه في وقت اخر والا لزم ط لافضائه الى كون الشيء
مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي
هذا ربع النوقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ

من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبتداء او الامتياز بينهما بحسب العقل ضروري
وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة
انه مبتداء ومعاد ولما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتداء من جهة كونه معادا وايضا لا فضاء
الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتداء والوقت المعاد بالذات
ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية
بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته
لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد
الثلثة في الجواب عن الاخير يمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية
لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا دخل لها في التشخص اقول وايضا
فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من
المشخصات لم يصح قوله كان المبتداء في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق
لامتناع التغاير بين المبتداء والمعاد وايضا بحسب العوارض المشخصة وان لم
يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة جميع العوارض اقول
ويمكن توجيهه بما يندفع معه هذا ان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان
المبتداء متقدما على المعاد وقد تحلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم
المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان
زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات غير معقول خلاف
تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات لان تقدم جزء واحد على بعض اجزائها ويلزم اعادته لما
ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات
فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى
ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ولحكي انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد
تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من
كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق
ما عرف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم

فلا نم

فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتداء اليه وانما يلزم لو لم يكن الوقت
ايضا معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتداء هو الواقع
اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان
الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفعه ايضا بان الزمان
عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع
التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز
يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض
مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتداء
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما
ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء على هذا الوجه والجواب انه
ان اراد بمثله ما يشاركه في تمام ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما
لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا
المعنى محال اذ يلزم منه ان شخص شخصان بشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا
بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز
الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتداء ما لا يكون
كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة ثم علم انه الذي
وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدا لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما
عند العقل او ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند
الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق مم لجواز
الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم لانه لو
امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية
المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لاقتضاء
ذات الشيء او لازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب لازمه فهذا الامر منفك
عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بقوله
والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود
هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم
امر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع

العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب
الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لانم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف
ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب
الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة
الوجود واجبة العدم وفيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وستداه
حاصله انا لانم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم اولا مر لا ينفك عنها
امتنع وجودها ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف ولا يختلف
بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لماهية
المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرأ عليها العدم ويتخلف
الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل
ان كان معا للسند كما يفهم من قوله لانم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره
لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير معقول في العقليات ولو سلم فالابطال للسند
الاخص اذ قد يستند المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع
العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان
يمتنع وجوده بعد عدم لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف
الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته
بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان
اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء الموافقة في الماهية
بحيث اشتركا في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء
الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة
معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود
في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع
ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي
معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان
اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز
هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان

يقتضي

يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر وفيه لان اقتضاء
الذات من حيث هي هي لا ينفك عنها وفيه اعتراف للحوادث عن المحدث وسد
لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة
وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه
واعلم ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب لتحقيق
المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات
للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما
مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة بان يكون
شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان
ويصير ممتنعا في زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف
بحسب الازمنة لكن الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد
الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به
فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب
من وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضاءه الموجود مطلقا
باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل ولا انقلاب وكذلك العدم المعدل لا يمكن اتصافه
به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي
بناء على ان اقتضاء للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم
يصير الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله ولم يتغير بعد وايضا
فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا
اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون
ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف
وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازلية ممكنية
كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا
بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود
الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون

المكنات لان الممتنع هو الذي لا تقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة
فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في
ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه
به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر
الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله
لا بدلا فقط بل معا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا
مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز
ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها
بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
كما في اخواته ونظايره على ما تقدم فقول هذا العاقل ولو جوزنا كون الشيء الواحد
لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود
امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته
امرا يجب ان يقتضي الوجود مبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما
متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لعل بخلاف ذلك
ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدا والمعاد
متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته
عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر
ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر
اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجوده
اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق
بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا ما قد اتصف بالعدم المسبوق
بالوجود يمتنع وجودها على الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن
بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني
المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من
احد هذين القيدين او من كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشاء

لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف
ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا امر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد
بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني يقول ذات الممكن
من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود
لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين
اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك
والا لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول
ان افاد ما زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بقاء على
اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعاد بها
على الفاعل اهون وان لم يفد ما زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص
عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا
ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع وذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود
لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب آخر امتناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل
على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما وقع سمعك من
الغرائب قدره في بقعة الامكان ما لم يزدك انه قائم البرهان وقسمة الموجود
الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتعدد
لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يقيد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام
ولا العدم بل لوحظ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان
الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا
يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بالامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود
فلا تقبل العدم واما معدوم فلا تقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب
ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود
ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في المتن
بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية ثم الامكان قد يكون له في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته
اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه
به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم

ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك وجوب
الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والالزم المحذور المذكور وهذه الشبهة
يمكن اجراءها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة
والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي تتكرر نوعها مثلا
لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا الزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات
والالزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا
تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها
ريثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما
ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة
البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم
فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام
عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها
وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة
وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام
عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت
الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا
الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة
المشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا تقدر العقل
بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل
على هذه التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني
الماهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها
ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته
من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا
تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا
ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظه معه ايضا الماهية
وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه
اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يقتضي اعتبار

وجوب

وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب
اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية
وتعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار
الوجوب الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلاث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري
للعقل فله ان لا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى
هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم
مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم مثلا له اعتبار آخر
احدهما وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظهما العقل باعتبار
ملاحظتهما والثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم
باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات
فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين بعقل نسبته
بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم والآخر يتوقف على تلك الملاحظات
الثلاث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث
تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه
قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل
لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك
واذا امكن انفكاك اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم
ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون
اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات
امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم
الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول
واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر
لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبداء المحمول في نفس الامر انتفاء
الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبداء المحمول مثلا اذا كان منتفيا
في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه
ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات

العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا
خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت
في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة
معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين من الموجودات
في نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم
امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السوال والجواب كليهما
جريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان
وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل
لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف
ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن
نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا
وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان الاعتبار للعقل
ولا ذهن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان
امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما
يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم
من انتفاء مبداء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري
ليس ان وجوب الاتصاف موجود في الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية
الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبداء المحمول
في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف
موجود في الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة
ويمكن تقرير السوال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات
المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد التلازمين اذ لو لم
يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم
وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل
ولا ذهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه
لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء

له

له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب
نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت
له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج
اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او
عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها
في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت
له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل
ان اللزوم كما وقع مبداء للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا
لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتضي ثبوت مبداء المحمول
وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك كفينا
فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في
الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار

وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل
لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود
في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج
كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا
للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر
ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في
الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان
من هذا القبيل اقول وفيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان
مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان
انتفاء مبداء المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت
اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح
ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى
وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله فلو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان

والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي لجزم العقل
به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب
وخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا
الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور
والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء تصورات اطرافه
اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه
من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا
ينتقل بمجرد تصور المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال
على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن
من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح
احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا
من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة
بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة
الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل الى ما لوفه اميل
وله متى ورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كالسوفسطائيين
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها
انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر
مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى المؤثر
ان وجوده انما حصل له من تاثيره لكن تاثيره امر في امر مح وذلك لوجوه الاول
انه لو اتصف شيء بالموثرية لكانت الموثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف
فكنا محتاجا الى الموثر فيتحقق هناك موثرية اخرى وينقل الكلام حتى يتسلسل
والجواب الموثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا
محتاجا الى الموثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالموثرية لما عرفت من
ان انتفاء مبداء المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف
زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل للحاصل او حال عدمه
وهو جمع بين النقيضين والجواب الموثر يوثر لا من حيث هو موجود
حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل

تاثير

تاثير الموثر انما هو في الموثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر
ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل والاستحالة
فيه انما الحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في
الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل مح اما في الماهية فلان الانسان مثلا
لو كان انسانا بتاثير الموثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود
الموثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه موثرا كان او غيره فلو كان
انسانية الانسان بتاثير الموثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان
انسانا بتاثير الموثر لم يكن انسانا عند عدم الموثر وسلب الشيء عن نفسه مح مدفوع بمنع
الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع
الموثر في وقت او دايما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان
انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود
والموصوفية فمحذورانهما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تاثير
الموثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل ايا ما تلك الماهية
فانه مح غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل
بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات
ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سيل عن هذه المسئلة
وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا
وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا
في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت بالغير
وقد ثرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر
لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتها اليه لكن العدم لا يصلح اثرا للشيء
والجواب لا نم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم الممكن مستند
الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد
الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود الموثر في العالم فينسد باب
اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل
بعدمها او امر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى البداهة غير مسموعة بل لا بد

من دليل على ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول
بان الصحة لحكم لجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم
وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة
باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب
عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم
حركته المستندة الى عدم حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك
استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز
ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا البطلان بديهة فدعوى الصحة
هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن
الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا
في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار
هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة
اعني الامكان لازم الماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد
معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده
او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن
حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه
جماعة منهم وتمسكوا بتعاقب البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى
الصانع في ان يخرج من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه
حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا
امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال
واما بتوارد الوجود على عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما
الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر المفردة فيستحيل خلوها
عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما
والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن
الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان
المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان
افاد امرا آخر متجددا لم يكن التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان

المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فتاثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان يجعله
متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن
الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل وقد
عرفت انه ليس بمحال ولنزد توضيحا لهذا المرام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول
ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء
نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده
من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجود عدمه امر
لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاء الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند
الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى
المؤثر الذي يفيد الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته في ابتداء
ولو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق
موجودا وهمك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب
عنها زال ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة
وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا علة لحركاتها الالات
من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات على مدة لاوضاع مخصوصة بين
تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم الشيء منها ولهذا اي ولان الممكن
الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر
الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حال
حدوثه كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه
يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب لذات
على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله
الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده
بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء
الحالين نظرا الى تمام العلة فان قيل صفات الباري تعالى على راي ما عدا المعتزلة

من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار وبعين
الايجاب بناء على راى المص صفات البارى ليس زايدة على ذاته كما هو راى
الحكماء والمعتزلة وعليه المص ولا يمكن استناده الى المختار يعنى انما قيدنا
الموثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق
بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه متقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد
الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة وربما يقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد
على الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز تقارنهما للوجود زمانا لان المحال
هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا فى
وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازى استناده الى الموجب ايضا متمسكا
بان تاثيره فى القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه
وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه
ولا قديم اى لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتى القديم الذاتى
لا يوصف به سوى الله تعالى لما سياتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة
بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات
الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القدم الزمانى فيوصف به ذات
الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن بعد
وحذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة قايمة بذاته
تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا فى التوحيد فنفوا القدم الزمانى ايضا عما سوى ذات
الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزايدة القديمة الا ان القايلين منهم بالحال
اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هى
علة للاربعة مميزة للذات هى الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل
ما قال الامام فى المحصل ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء
لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل
مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم
الا ذلك واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون

الاحوال

الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول
لوجوده الا ان تغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان فى قوله ولا
معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لا معنى بالوجود الا ما عنوا
بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو فتش
فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما
كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثة قديمة سموها اقانيم هى العلم والوجود
والحيوة تكييف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب
انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن تسميتها بالذوات
وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقبل بالانتقال
لا يكون الا ذاتا واثبات المتعددة من الذوات القديمة هو الكفر وان الصفات
القديمة فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله
واحد واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان
ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا
بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من
الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة يفرض من حركاتها فهى مسبوقة باخرى فيكون حادثة
والاجسام العنصرية بهيولاتها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما
النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والمزامجون منهم اثبتوا قدماء
خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما البارى والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدا للحيوة وهى الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير
حى وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر
والخلا قالوا عشقت النفس بالهيولى لتتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها
فحصل من اختلاطهما انواع الكونات وذهب المص الى انه ليس فى الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى
ليست زايدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث
الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعنى لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة

لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران
ايضا الى مادة ومدة اخريان وينقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار
الحادث الى المدة وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود
فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة
معا الى غير النهاية والح هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا معا الى غير النهاية
يح على راي المص وساير المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء
الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف
لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء
وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت
ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم يسمونه
تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة
بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن بعديته
الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بهما ما هو قبل وما هو بعد معا
في حصول الوجود بل قبليته لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات
وذلك لان معروض القبلية ان عرض القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضه
القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس
العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم
يصير معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية
فلا عم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها
اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم
لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية
وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل كم متصل
غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قيل
زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى
حد فان قيل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو وسلام الى بكر الى

نوح

نوح حاله وسلام الى بشر الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا يجتمع في الوجود
فان كل جزء يعرض منه هو قبل بالقياس الى قبله لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال
القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما
في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل
لا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل فيلزم عدم اجتماع الجزء الذي
هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل
من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل
هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان
ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر
بعد لا من ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج
فكان جزئين لما فرضناه جزءا واحدا هف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة
يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء الانقسام في الآخرين فيبطل
الاصل الذي عليه مبني قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي
لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود
الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه
ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشيء في الوجود بهذا
المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات او يصدق على جميع اقسام المقدار من
الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي الصافي فانها لا اجزاء لها في الخارج
حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد
ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامه الى جزئين
حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا
بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم
وايضا يدفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية
استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية
في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية
كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاء منفصلا

بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مولفا من امور لا تقبل
الانقسام اصلا لان كل ما نفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض
والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية منفصل بعضها
عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان نفرض جزءا منه كان منفصلا عن غيره بالفعل
فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد
من اجزاء غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن
جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة
للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا
يتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون
بعضها معصما للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا
للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وقد يعبر
المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث
قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة
وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس
هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقوم الشيء على نفسه ولا امر منفصل عنه لانه
لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة
وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد
لان الاقتدار وعدمه علل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا
غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان
والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع
بان امكانها قائم بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان
يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث
منحصر في المادة بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا
له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق
الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك
ولم يقم دلالة على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علم التعويل
والنفوس ليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره

اذ يبطل

اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول لا جسم كمالاتها بالفعل لانه
كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة
والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر
بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث
فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون
هناك مادة وامور معدة الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب
في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في السعي عن هذا الوجه وجهان
احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان
الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على
ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد
لشيء شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في
احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود
بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة
او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير فان ذلك
الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين
يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده
بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا
لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى
يقوم به وهو ح لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في
غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج
او لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك
الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان
موجودا ولزم الاستدلال من غير حاجة لهم الى ما ذكر من التفاصيل على ان
امكان وجود الشيء بغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير
لا وجوده بالفعل فلو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا
فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما

مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قايم
على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات
القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعه دايم بدوام علته
التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث
وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف
حادث على ملك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها حادث يحتاج الى
شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون
كل سابق معد اللاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل
بحسبها للحادث حالات مترتبة الى الفيضان من العلة هي امكاناته الاستعدادية
المتفاوتة في القرب والبعد المفترقة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا
عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات
اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث حين تعلق ارادته القديمة التي من شانه
الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسدلانا لانم انه يحصل
بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج
الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت
مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانما النسبة
بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون
تحقق المنتسبين فيهما والعدم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه
لما امتنع استناد العدم الى الفاعل بالاختيار مما ثبت قدمه يمتنع لانه اما واجب
لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة
او بوسايط قديمة واما ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعه بدوام علته التامة
لا يتق فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء
بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا
بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة
وحديث صفات الواجب قد مر مرارا **الفصل الثاني** في الماهية ولوازمها
كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهي اي لفظ الماهية مشتقة مما هو وهو
اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر لانه كان عن السؤال بما هو ولطلق لفظ الماهية

عالبا

غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن
ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة
غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقدح ذات العنقاء
وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة
بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ
عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة
الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة
الجزئية يسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة
كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او
مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك
من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضية لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك
الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس
حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان
او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على
ما يناقضها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فانه
الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان
او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة
في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذ
لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل
للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا
للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ
معها من الامور الزايدة العارضة لها لم يكن هناك الا الانسانية المحضة
لا الانسان الواحد ولا الكثرة ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست
متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المقابلة اذ لا بد لها من اتصافها
بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على
الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن
ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست لماهية في حد ذاتها

فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لم احتاج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي
من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث
هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها
فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قيل المسئلة لا بعدها
اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء
ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة
قد تكون للايجاب العدولي وحينئذ يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا
الف وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا
باختيار احد شقي الترديد واما اذا اسئل بالترديد بين الايجاب المحصل والعدولي
كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب بجانب
سلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت
هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة احدها
ان يوخذ بشرط مقارنتها ويسمى الماهية ح الملحوظة والماهية بشرط شيء وقد يوخذ
بشرط ان لا تقارنها شيء من العوارض ويسمى ح المجردة والماهية بشرط لا شيء
وقد يوخذ غير مشروط لا بالمقارنة ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط
شيء والمجردة والملحوظة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس
ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلاثة فتمسك بذلك على
تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي
جعلت مورد القسمة وغفلة العقول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا
ان ماهية كل شيء مغاير لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى كون
الماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال الماهية
بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء
لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقع من ان الحيوان
مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه
كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم هم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان
الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل
الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص

مطلقا

مطلقا من الحيوان فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد
يوخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء
هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على تلك
المجموع وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها هو نفسها الماهية بشرط
لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين
فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات
ثلثة فان الحيوان مثلا يوخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة
بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه
ههنا بشرط شيء ان يوخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل
معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله بيانه
ان الحيوان ماهية مبهمة لا متعين ولا محصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه
ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من
حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس
بشرط شيء ولذلك يقال هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان
وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون
مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يوخذ من حيث انه
قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون
كل واحد منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه اطلاقا
اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء
جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان
من اخذ شيء معه في الاول اعني اخذه بشرط شيء يوخذ ذلك الشيء معه من حيث
هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يوخذ معه ذلك
الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان
يعتبر من حيث هو من غير ان يعرض لشيء اخر اي لا يوخذ معه شيء من حيث
هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو
فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارات ويكون محمولا على الانواع المندرجة
تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات

واذ تحققت ما تلوناه من ذلك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معين الماهية
بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح
الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام
حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض مغن
عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام
لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله
لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان الماهية قد توخذ بشرط لا شيء
بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا
عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين
الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان
الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا
وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود
الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض
فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم بامتناع وجودها
في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم يجوز
في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن
من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق
الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان
لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من
العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد
بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها لها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما
جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر
يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن لان الكون في الذهن ايضا من العوارض
الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل
شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية
المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها مراة عنها ولاحظها
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم

على

على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره قوله
ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن
لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب
نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود
الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة
بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك
كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه
معدوم بحسب العرض العيني من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض
بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر
وليست مجردة قالا ان العقل قد يتصورها مجردا تصورا غير مطابق للواقع ولا غرو
لما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم
عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك ما ادعينا واجيب بانه
لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجودها في الخارج
ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك
فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك
جاز وجوده فيهما واقول ايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح قوله
ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية
على هذا التفسير للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم به بيان التحقيق الذي
ذكروه واقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل
اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فحين لا ندعي سوى ان المجرد
قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فحين
لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد توخذ لا بشرط شيء
اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن
وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمتنع فهو الكلي كالانسان
فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيد
المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي

كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة تبادر منه الامتناع بحسب
نفس الامر قيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات
الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة
ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان
اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة المشخصة دون الذات الواحدة
النوعية والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة
بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك
الافراد مجموع المعروض والعارض مما يلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور
كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته
غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج
لكانت مع قطع النظر عما عرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى
الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية
في نفس جزئية فامتنع اشتراكها اولا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد
مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم عرض للصور العقلية كونها
كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون
لساير الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر لذلك
الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين
انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متحد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن
مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا
راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا يحصل منه صورة اخرى في العقل فلو انعكس
الامر في الروية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما
اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة رتسم
فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم تاثر الشمعة بنفس اخر ولو سبق
الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل من الكثيرين كذلك كل واحد

منها

منها مطابق لتلك الصورة ولا يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون
بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة
الصور العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية
ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط
بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصور العقلية لامور المتكثرة
سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل
الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من المطابقة لصورة مطابقة لتلك
الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة
فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين
هي ظل لها ومقتضى لارتباطها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور
الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك
الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد
الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به
لم يكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور
المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب
تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه اقول وفساده
ظاهر لان المنطقيين بابرهم فسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فعروض الكلية
هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي
هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان
هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية
والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة
جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته
العقلية فانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية
والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها الجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك
بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة
تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى
هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية

مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا
وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد اقول
ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلي بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بالمعنى المذكور
بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك
الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجودا في الخارج على
معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال
بوجود الطبائع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع
الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد
استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان
الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو
اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات
الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا ترى ان النمو جزء هذا الاعمى الموجود
في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف
اليه هذا الكلام انما يلائم حال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق
ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث
عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينسب الى طبيعة من الطبائع ويقال للمركب
من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان
يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما
الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات
ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيط وهي ما لا جزء له
ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان خارجا دعوى الضرورة في وجود الماهية
المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات
ضروري وكذلك تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى
الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأها فلو
انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدأه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد

وحده حقيقة فتوالك لا بد فيها من الواحد لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة
مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية
وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا
يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط السند ما لنا نقول لا معنى
للكثرة في الحقيقة الا التالف من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى
فانه وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من
تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد
حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا
وهو محال بديهة ووصفاهما يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود
لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون
الشيء ذا اجزاء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يصدقان يعني قد يعتبران
على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون الشيء جزء من شيء
اخر والتركيب على كون الشيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص
مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا
قياسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب
بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا
من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن
غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء
ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي
اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل
مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان
البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا اليه والبسيط
الحقيقي يكون اضافيا السر مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن
اعتبار ذلك بط قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما
في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالواحد للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب

او كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم نشترط في الاضافي اعتبار
الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا
بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل
مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في
الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي ولما تحقق
الحاجة في المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل
اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة
الاول ما اختاره المص ره وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة
او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط
فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير
الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة
اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل
انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب ما قد سبق من انا لا نم استحالة
فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله
ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها
حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج
لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا اللاانسانية لا انسانية
والحق هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط
اذ لو كانت البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى
المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية
فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب
ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهيات حتى
تقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن
نثبت اقدامك باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب فنقول
ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام
قسم يلحق الماهية من حيث هي هي بلا وجود وحدت كالزوجية للاربعة

وقسم

وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالبياض للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها
الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات
غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية
واراد واما المجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد اراد وا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها تلحق الماهية
المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل
في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فانها وجدت الماهية المركبة
كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج
اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود واراد وا بقولهم
الامكان لا عرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية
المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة
وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها
ومركبها مجعولة وقد اراد وا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه
لنفس الماهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين
فيه بعد ان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم
وجودها الخارجي او الذهني حاز في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث
بالمجعولية كبير فائدة وايضا كما ان الماهية محتاجة الى الفاعل في وجودها
الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت كانت متصفة
بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها
الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفها
وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة
ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية
لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها
في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت
ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة تلك الاخرى

وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية
باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى جعل اتصافها موجودا متحققا
في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا
ثابتا في الخارج فليست الماهية في انفسها مجعولة ولا وجوداتها الصادقة عليها
مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع
فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرنا اولا
وبين اثباتها لها بما بينا انفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي
المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب
الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين
فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما جميعا
وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لها معا وان اراد والكما هو الظاهر من كلامهم
ان ماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض
اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل تحققها في نفسها بضم
بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط
فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية
بحسب الماهية ومتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم
الامكان لا عرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور
بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح
نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا
لانهما نسبة كالامكان بل اراد وابه حاجته في حد ذاته كما في المركب وح
يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي احتياجه
في ذاته انتهى كلامه ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره من ان التوفيق بين القولين
الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة
فيه وقد اسلفناه بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول
الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب منه اذ محصله ان

الحاجة

الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانه بالنسبة اليه
من لوازم الموجود دون الماهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد
يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما
حقيقيا بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل
فهناك اقسام اربعة بسيط قايم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قايم
بغيره كالنقطة ومركب قايم بنفسه كالجسم ومركب قايم بغيره كالسواد والمركب
مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء
الماهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت
في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر
الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم
الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين
التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم
فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما
التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء فان وجود البيت
مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما اياما
كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم
تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما اياما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء
واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم
الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة
تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد الشخص قلنا البرهان
انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة
الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها
ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر
الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان
ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا
عدم جزآن منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب

لفقدان الشرط بل مجموعها علة تامة له شرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر
فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متناهية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه
اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال
ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل
وعدم الغاية وعدم الشرط فان عدم كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه
التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن
السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد ان
يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد تحققه لامتناع
تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغناء
عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت
وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث
واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة
مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان
قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم
فيبطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي الا امتنع
الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم
بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت
علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا يكون
مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا قلنا الظ ان مرادهم الاول على ما
صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان
بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل
بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود
الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزء غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرناه في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين للكل بحسب الخارج لم يتصور له
تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث
لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه

في الوجود

في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة
بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية
للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان
مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي
متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها
انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان
الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما
هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر بالنا المبدأ
الفياض قلنا له ان يورد ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انه يجب
تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل
واثنتان اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان يتفرعان على الخاصة الاولى
فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول
يعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق
بمعنى ان حكم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب
بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني
من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى
ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواصا ثلثا الاول التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية
لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق
بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال
بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم ان اشترطنا اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية
والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها
على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي
الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم لذاته ويفتقر بيانه

الى وسايط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين لاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا
بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في
الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج
اصلا فبطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا
وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب
الحقيقي ايضا كالبسايط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول
والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق
لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزء
منها لم يكن تلك الماهيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم
قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة
في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون
بل صور نوعية جوهرية هي مبتداء الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل
كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت
وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من جزئين احدهما
جوهر والاخر عرض قايم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه انما المستحيل ان يتركب
الجوهر من عرض قايم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء
يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية
مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذه المركب من حاجة لبعض الاجزاء
الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لحصل منها ماهية واحدة
وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بحذاء الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل
للتوضيح ليستدل به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات الطرفين
وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسايط العنصرية
ومما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور تحتاج
الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد
والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء
باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من

جهة

جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية
قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود
الاخر فيه وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها
على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون
الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية
من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة
وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور متعددة او امر واحد وعلى
الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصورة ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج
او لا فهذه احتمالات اربعة قد ادى كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول
ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو
القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك
الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه
في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه
وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة
موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب
ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي
يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود
الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر
او يقال المجتمع بينهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد لشهادة بذلك بديهة
العقل وبهذا يبطل ما يتمسك به هذا القايل من انها لما التامت وحصل منها
ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض
ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت
ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا هو قول من قال انه لا معنى
للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له
تبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو
يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة ممتازة عن سائر الاشياء

كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة

بالماهية والخواص فالماخوذة من المبتوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الما
تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان
تتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها
مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عده من المعاني كالا
والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخرى الابعاد والنمو
العمر والحس والافعال والنطق والتعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات فصار
بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار
متحركا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات ورغم هذا
العاقل انه سهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم
اركان الحكمة ويترتب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين
من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان احساس الاجسام وفصولها ماخوذة
من مواد لها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه
الناطقة وهو مردود وبان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعاني اخرى
ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون
شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المستتبعة منها ذاتيات له لان
المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة فرجع
النسبة عن المنسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا
لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء
منها ذاتيا له وكذا المحمولات المستتبعة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على
تلك المعاني الخارجة عن المركبة هكذا ذكر بعض المحققين ويستفاد منه
ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق
ان كان خارجا عن ماهية المركب فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة
لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة
عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون
تلك الجزء صور الشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع الفعل منه باعتبارات
شيء هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة غير المركب في الخارج
ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو عينه جعل المركب منه لا امتياز

منهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان
الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج
وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايقه يعني الخصوص لاجزاء
الماهية وعدم عروضهما لها فقد تباين وقد تداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة
لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة منهما عموم وخصوص
والمص لم يعتبر المساوية بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين
متساويين عنده وعلى ما سيجيء ولا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد
ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينهما
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينهما
تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول
المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يوخذ الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا مواطاة وقد يوخذ محمولة وقد استوفينا الكلام في بيان هذين
الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء
مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه
في صدر ذلك المبحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان
الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة
الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول يعني
منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها
في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء الجميع الماهيات
لكان البسائط فهو تميز الماهية عن بعضها ولا يعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا
مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما واحدا
اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على
الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة ذا الجنس كالمادة وهو معها والفصل
كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس
كالمادة في ان الشيء المركب حاصل معهما بالقوة والفصل كالصورة في ان
الشيء حاصل معها بالفعل والفصل علة الجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية

اذا حصلت في العقل كانت امرا مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد
منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحد من تلك
الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام
والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث
هو مفهوم موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة بوجود الجنس في الذهن
باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة بوجوده في الخارج
والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له
بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من
جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما للجنس له لا يكون مركبا
فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي
او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل
على الماهية المنبعة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل
فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص
منه فتميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء
بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر الضافيه
انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل
واما الذاتي الذي ليس مصلحا ان يقال على الكثرة التي كلية بالقياس اليها
قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود
او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما هو في الشفاء حيث
قال رسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين
كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا لم
انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة
ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون
مساويا للاعم من وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح
في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب ماهية

من

من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي
اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا يقتضي تعريفه
المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يعد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه
كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المص في شرحه للاشارات الفصل قد
يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل
اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني
فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه
في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو
المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنسها وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره
ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم
الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه
في الوجود والاخص منه ما هو يصلح لتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي
تحتها ولم يفهم على ذلك يجوز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي
من امرين متساويين ولا يكون واحد منهما جنسا بل يكونان فصلين وذلك غير
مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه
التمحلات الى هذا كلامه ونحن نقول اما توجيه كلام الاشارات فقد
اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات وصل الناطق
يميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع
سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل محصل للطبيعة
الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القو
لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه
ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين ونصوا
عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتاخرون لما راوا ضعف
ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذه الاصل والفروع ايضا الا ما صح لهم دليل غير

مبني على هذا الاخير واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود
مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية
من امرين متساويين فلا بد ان يحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج
من الآخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة
لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء
الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فيحتاج كل منهما الى الآخر
من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير
عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة
فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومنها
ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان
عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون
تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس
العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا
لا سبيل الى الثاني والا كان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة
اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون
جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه وجوهر المخصوص صادق الجوهر المطلق
جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في سائر
الاجناس العالية كالكم مثلا كل من جزئيه اما كم او لا كم وننسق كلامه الى
ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم
عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية
في احديهما والفرق ظ لجواز انحصار الاجناس العالية في احديهما مع وجود
ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان
النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها
ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا
او عرضا الخ ان اريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان اريد
به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول
فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع

الممكنات

الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء كان
جوهرا مخصوصا لزم ان يكون شيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له
وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من
وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته
فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر
جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان
ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب
من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان وتم الدليل
الخ هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استغاثة بامتناع تركب
الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها
لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل
عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كان مشاركة له في وجود
وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان
لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي
لا لينفصل بل لتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية
في الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني
التعين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام
الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثاني فالاول
المنطقيين كانه يستعملونه فيما يتميز شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا
او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة
الجنس فيميزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين
يساويانها لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور
الثلاثة في واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها
في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات
في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها متمايزة عنها كما ان جزءها ايضا

ممتاز بذاته فليس عما يشاركه في عرضياتها فليس كون احدهما مميزا للآخر عن المشاركة
في العرضيات باولى من عكسه واما التعين والتحصيل فلانهما فرعان على امر
مبهم يتردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما
يتركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلاثة باسرها في تلك
الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق
الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس
له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعين والتحصيل فانهما
خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه منصبا الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام
الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك
التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز
الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية ممتازة ايضا عما عداها ولا
يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا انها لا يمتاز
بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية
مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة وكيف لا وقد بطل
انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده
اظهر من ان يخفى او يقال الماهية اذا تركب من جزئين محمولين فلا بد من ان
يكون مركبا من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظ
واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته
لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشتركة بينهما فظ
انهما لا يشتركان في ذاتي اخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير
بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة
فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة له في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي
للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب
انا لا نم ان الجزء الاخر من الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو
صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه

ذاتيا

ذاتيا حتى يختص بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون
الماخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة احد
جزئيها في طبعه لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته
نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه
تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية
التي هو بالنسبة اليها فصل البعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام
مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا
يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصل نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك
ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله للحيوان وهو فصل قريب
بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعددا فالواحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس
فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا
دون الآخر وان تحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل
مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار
ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا
قلنا لم اذ لم يوخذ في مفهوم القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال يعتبر الفصل
القريب بتمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون ناما فرضا لا
تاما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه
على ما هو المشهور واثباته مشكل لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان
قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر الفصل فان حقيقة الفصل اذا جعلت
عبرنا عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الجنس
والحركة الارادية على الآخر عبرنا معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه
الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة للماهية
واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع
مشاركاتها ولا يكون يميز واحد منهما قاصرا عن تميز الآخر وهذه العبارة انسب
بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة للماهية واحدة ومعنى كونهما
في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه
او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا

للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساويا
ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الآخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام
الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل
منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر
جنسا له والتقدير بخلافه ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل وبالجنس الآخر
فعلة يحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون كل منهما علة
ناقصة لحصول الآخر فيكون حصول كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور واعترض
بانه ان اراد بالحصول ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل بالفصل وحده
قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا لجواز ارتفاع الابهام
بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالحصول تحقق حقيقة
النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في حصول على الفصل
وذات الجنس الآخر لا على حصوله فلا دور اقول لو توقف تحقق الماهية المركبة
من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره
لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدها مع الآخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث
وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول
الفصل لا يحصل بدون الجنس والجنس ايضا لا يحصل بدون الفصل والا لحصل النوع
بدون الفصل فيلزم توقف كل منهما على الآخر في حصوله قيل نحن نقرر الدليل هكذا
لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس
الآخر وذلك لان الجنس اذا حصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله
نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل
الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا
عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وح يلزم ان يحصل كل من الجنسين
بالفصل والجنس الآخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في حصوله ولما كان كل واحد
منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في حصول الآخر الا باعتبار حصوله في نفسه فيلزم
ان يكون حصول كل منهما علة ناقصة لحصول الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير
يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان
متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت

جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى
ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان
له فصل محصل فيتحصل به كل واحد منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا
او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة هف انتهى
كلامه ولا يخفى على المتامل ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير
ان كلا من الجنسين له مدخل في حصول الجنس الآخر لكن لما كان مبهما فما لم يحصل
ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في حصول الآخر وحاصل الاعتراض ان التحصل الذي اريد
به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في حصول الآخر بهذا المعنى
وان اراد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصيل
الآخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على حصول الجنس الآخر لا بمعنى لزوم
ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه
يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول وباجتماعهما ابهام
كلهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار حصول الآخر معا لا سابقا عليه ومثل ذلك
يسمى دورا معيا وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام
يزول بالآخر فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق
يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن
الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظاهر وهو انا لا نم انه يحصل به كل
منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو
المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها
فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا انفا فانهما يكونان
على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين
في مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية
المركبة لا بد لها من جزءين لا يكون احدهما جزء الآخر فاذا كان كلاهما جنسين
لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما ان اجزاء
الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان
الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب
من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا

فلا تركيب عقلي الا منهما معا ويعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس
او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء
هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا اريد فيه قيد من جنسه على
نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا
انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان
تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل
سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص بها فظاهر لانه يصلح للتمييز عما
يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب
الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزءين فلا بد من
اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه لا يكون
تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون
بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له تميزه عما
يشارك في جنسه لما مر من اشتراكه مع الغير في جزء وجزء هو جنس له وللماهية
ايضا فيتميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها
ايضا وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون
بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض
موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية
ثم بازائه نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام
مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك
يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهية المعقولة بالكنه والتي يمكن
تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث
بعينه تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان ومباينان للماهية
يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع
الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين
واعم من كل واحد من تمامي في المشترك فالوجه الاعتراض مما لا مدفع له
الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون الماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة
وانت اذا تأملت علمت انه يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك

القاعدة يلزم التسلسل بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون
مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك
بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر
ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية
وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام
اليهما فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم
مطلقا من الآخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل ولا
حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال
لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس
بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في
الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس
متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق آخر اخصر منه
وهو ان يقال الجزء والمحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع
آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي
المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منها ولو من وجه بناء على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين فيتميز الماهية عن مشاركها في ذلك
الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها في جنس ويرد عليهما انه
لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عموم
بعروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة
المختصة فلم يكن جنسا لها ويجب تناصيهما لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي
ومنطقي لجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا
جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق
مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل
اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما
وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والعلاء بل هو جنس
لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو

مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا او عارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق
بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض
ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل
وساير مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والمثل
ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة
فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا الجنس العالي فلا وما هو اعم من بعض
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون مرتبة يعني فصل
يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط
يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا
واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون
الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي
لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل
يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية
الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحققت اجناس عالية لان المفهومات العامة
كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها
كما لا يخفى والاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخر من جنس
وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل هكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل
له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل
والنوع الاخر هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل
بسيط ليس جزءا لفصل آخر مع انه مردود مما قد صرحوا به من ان جنس الفصل
لا معنى له وحققوه في موضعه وسنشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل
يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو
جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون
مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما
قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء
لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل

بالنسبة

بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس
بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس
بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول
لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة
بل الجزء الآخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا
بل نقول جنس الفصل مما لا يتعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية
ونوع ما تحققا لاشتراكه وجنسية فان كان تمام المشترك بين الماهية
وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان
فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه داخل في الفصل على ما تبين
واذا نسبنا اي الجنس والفصل الى ما يضافان اليه النوع كان الجنس اعم
مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم تمام تيناو
الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما يضاف
هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص
بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد
ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا
ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها يكون اعم مطلقا
مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه
وعمومها لا ينافي ذلك ويمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل التمييز عن جميع
المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له
من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية
باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكورة على ما تعلمنا
من شرحه للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية الماهية
النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض
اشتراكها لحملها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن
لا بد في التشخص من امر زايد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود
له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وينقل
الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما

يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو ممتنع بل هو متميز عما عداه بذاته
لا بامر زائد على ذاته وتشاركه لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو
عرضي بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان
امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فثم فان الواجب مع انه موجود خارجي ليس له
ماهية نوعية يعرضها تشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني لو
وجد في الخارج يتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى
منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص ذاته وان كان بتشخص آخر
تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم الخ وحاصله ان ذلك
دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك
كتخصص الانواع من الجنس متمايزا بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل شخص بحصة
على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه
لكونه متفرعا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وتخصص الانواع من الجنس
فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو
بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان وهو ظ ولا بالذات
لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اي
القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود في
الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص
معروض التشخص فمسلم ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد مجموع المركب منهما
فلا نم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه
موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد
بالتشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهوم
مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان
فاذن هو الانسان مع شيء آخر التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون
موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل
فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهية متعددة ولا يتعين لشيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا وجودا في الخارج ولا يتميزان
الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء

منها

منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان
في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وجودا آخر هو
التشخص حتى يتركب منهما فرضا والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس
هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية
وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق
من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم
فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة
من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل ما به التشخص الثاني
ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تنكر بنفسها لما سبق من ان الماهية
من حيث هي لا يقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تكثرها بما يضاف اليها من التشخص
وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان
التشخص لو كان عدميا لما كان معنى نفسه اذ لا هوية للعدم فلم يكن متميزا بغيره
ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح شأنا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب
عنهما ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع
في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها
بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها
كالاعمى الذي تميز بالعمى ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا
لكان عدما للتشخص او عدما للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما
عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض
العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم
ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا من انه
اعتباري ولو سلم فلا نم ان اخص العدمي وجودي كالامتناع والا امتناع
ولو سلم فان اريد بالتشخص والا تشخص مفهوماتهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص
عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللا تشخص
فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللا تشخص صادق على جميع الحقائق
ولو سلم فلا يماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض
هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق

والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية
والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد
الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون
تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق
وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص
فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص
بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب
ما سبق انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص
الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية
كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن عدما لافراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة
لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فمسلم انه ليس عدما للاطلاق ولا
لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي
هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص
ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر ولما كان هناك مظنة سؤال
وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص يشارك غيره من التشخصات في مفهوم التشخص
فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص آخر وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او يقال لو كان
للماهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص بشيء آخر
وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للماهية تشخص لكان
له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او
في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال
لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل وكان له تشخص
لما مر من ان الموجود ذهنيا او خارجيا يستلزم التشخص وننقل الكلام الى
هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي
وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ونحن قد اسدفنا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد
اجاب بما سبق من ان التشخص متميز عما عداه بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى

يلزم

يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي
واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يكثر وقد يستند الى المادة
المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة
بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك
تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها
الى الماهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص واحد لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق
الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون
امرا منفصلا عن المشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء
ولا حالا فيه لان الحال في التشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة
لتشخصه المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة
الفصل الى النوع يكون متقدما عليه وهو ح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة
وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاسناد الى المادة
اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا يخص
في ما يكون حالا في المشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محل قيل لو كان تكثر
اشخاص الماهية بسبب تكثر سوادها لكان تكثر المواد والمتكثرة المتماثلة بسبب مواد
اخر ويلزم التسلسل او كان نوع كل مادة محصرا في شخصها فلم يعد افرادها فكيف يعود
افرادا واما على فهما واجيب بان تكثر المادة معلل باعراض لحقتها لاستعدادات متعاقبة
الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات
ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف
وهذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع
ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص مقارنة
لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له
لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب
الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة والتحقيق
ان كلام الحكماء في هذه المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات
المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث ان كل
حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا لتم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات

الواردة هناك مثل ان يق لانم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السواء فان مواعل وجودات الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع
ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلانم ان المحل هو المادة لم لا يجوز
ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات ايضا
لانهم فرعوا على هذا القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا الان
علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم
الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها
بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة
التي يتعلق بها • ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله • فان العقل بين المفهومات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين
نعم يجوز ان يفيد التقييد امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد ويحصر حينئذ
في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في العامين
ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالآخر ويختصان بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور المراتب مؤديا الى امتناع فرض
الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيد الجزئية
جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل
شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية قلنا لانم ان كل جزئي له مفهوم كلي يفتقر
الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص
من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا يحصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم
اليها فيفيد ما الجزئية واما التشخص فليس يحصله العقل الى ماهية كلية وتشخص آخر فان
التشخص متميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا في مفهومات عرضية
والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يحوج الى تشخص آخر هذا
ولم يظهر لي بعد فايدة تقييد الكلي بالعقلي • والتميز يغاير التشخص • لان التشخص للشيء
انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل
من الشيئين بذات آخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص
ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر كما في الطائر الولود وقد يوجد في بعض
النسخ قوله والتشخص قد لا يغاير مشاركة والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرجة

تحت

تحت غيره متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموم من وجه فان التشخص يعتبر بحقيقته دون
التميز في التشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون
التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا على قوله والكلي قد يكون اضافيا معناه
ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ وقد يجتمعان في الشخص اذا
اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار مشاركة
الشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته
في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص
بلا تميز فالصواب ان يق التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا
• والتشخص يغاير الوحدة • فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد
بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق
عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل
متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا • وهي اي الوحدة • تغاير الوجود لصدقه
اي صدق الوجود • على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة • فان الموصوف
بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه تلك الملاحظة
انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث حمله صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة
نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما
لذلك الجسم الشخصي بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل
الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية
باطل والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه وقد سمعه على ذلك لان التفريق
لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه
التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء التي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص
من ماء لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس
الكسب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون خلطناه
وجعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء
البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء
لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تتقدم بالتفريق اثبتوا الهيولى ليلا يكون
التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين

التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا بزتى زالت وحدته دون هوية التخصية والا
لكان التزيين اعداما وتساوقه اى تساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار
يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما
اى تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اى الوحدة
والكثرة عند العقل والخيال يستويان فى كون كل منهما اعرف بالاقتسام يعنى
ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل
ان الوحدة والكثرة من حيثهما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس
من شان الخيال ادراكها وان احد الكثرة من حيث هي حاصلة فى محسوس فالوحدة
ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما تخصيص
احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان
المدرك للكليات والجزئيات فى الانسان هو العقل اى النفس الناطقة كما هو
المشهور لكنها يدرك الكليات بذاتها اى يرتسم صورها فى ذاتها ويدرك
الجزئيات بالاتها اى يرتسم صورها فى الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان
الصور الكلية المرتسمة فى ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة فى الالات
فان النفس مدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها فى تلك الالات
ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية يرتسم فى ذاتها فكل واحد من
الكليات المرتسمة فى ذات النفس معروض الوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة
فى الخيال او فى غيره معروضة الكثرة ولا شك ان المرتسم فى ذات النفس يكون
اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم فى الاتها وان
المرتسم فى الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات
فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل فى نفسه من معروض الكثرة وان معروض
الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الاتها من معروض الوحدة فكذا حال العارضين
اعنى الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضتان لمعروضيهما هناك اى فى العقل
والالة فالعقل اذا حد وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من
ادراكه لما هو عارض للمرتسم فى الته واذا اعتبر مع الته كان الامر بالعكس وان
كان هذا ان الادراكان العقل بنفسه وفيه نظر لانه قد يرتسم فى النفس صور
كلية كثيرة وينتزع كلا منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة فى الالة

معروضة

معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة فى النفس معروضة للكثرة ايضا
وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة فى النفس معروض للوحدة كذلك
كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه
لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم فى النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم
فى الخيال وليست الوحدة امرا عدميا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من
المعقولات وكذا الكثرة يعنى انهما ايضا من الامور الاعتبارية بل من
المعقولات الثانية لانهما ملتئمة من الوحدات وليس ماهيتها الا الوحدات
المجتمعة وفى كونهما من المعقولات الثانية نظر لانهما عبارة عن عوارض الوجود
الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات فى الخارج وتقابلهما لا اضافة
العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة مقومة بها
والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تعتبر اذا اخذت
مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متصادقان
بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعنى الوحدة والكثرة متضايفان
بالعرض لا التقابل جوهري بينهما فالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات
بوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع
الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما توهم
اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد ح نقول ان كانت
تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية
فى موضوعها الذى هو تلك الاشياء التى صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة
للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع وان زالت تلك الاشياء
التى كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فى الموضوع
ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل ومعروضها الوحدة هو هذا الحادث
وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة واقول الجواب النقض
بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة
واللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا
بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع
كالرجولية والمرية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بالمراعم

كالجزئية والكلية للشيء وكيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية
وغير ذلك مما يزول بزوال الشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد
موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص
انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظها العقل وقاسمها الى موضوع واحد بالشخص جوز
بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما به على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة
واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر في الخارج
والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي محثنا
هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الاشكال فرض
كون الجزئي كليا وهم جوابا بانه فرض محال بالوصفية قلنا هذا دليل آخر لا تعلق
له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما وشخص لانهما مساوقان
الوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو
بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة
عنه فليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان
يكون واحدا بالشخص بالمعنى المتبادر فنقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية
باعيانها والكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية متعددة ما ولم يزل ايضا
فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي
في الكيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لها من كتم العدم
والضرورة تقتضي بطلانه وان اردت انها باقية متشخصة فمع الملازمة وتحول تلك
الاشياء بامة متشخصة وزالت عنها الكثرة عرضت لها وحدة حقيقية والحاصل
ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الآخر
وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما لماء
وايجادا لمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما لمياه وايجاد
الماء والضرورة تقضي ببطلانها على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان
فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت
في اناء واحد زالت تلك الصور بأسرها وحصل صورة واحدة متصلة في
حد ذاته لا منفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصورة وقد زالت
ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود

في

في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك
اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارئة
هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي
قد زال قلنا هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على
نفيهما ومنهم المص على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص
لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا تقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص
لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى المادة الباقية بعينها
في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالواحدة وذلك كما
في اتحادهما محلا لا يقال الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة فهي
المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف
بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء
كما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة
فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى لانا نقول
هي شبهة منشأها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق
على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه
موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك
الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها
موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف بمقتضى
ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها
واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك مم قوله ان المتصف في حد ذاته
باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا مم فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد به المعنى الثاني فمسلم
لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات
السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون
موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة طبيعة من الوحدات فان حقيقة الاثنين
مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيه سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم
لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف

رسمي لها لا لحدها وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة
ومقوم الشيء لجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع
ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة مستوفية بذات الوحدة فمم اخذت الخارج
فلانهما اعتباران عقليان وانما يحسب الذهن فلانا تعقل الكثرة وهو كون الشيء
بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض
الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلف يصدق على كل جزء منه انه
واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة مع الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي
بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا يرى انهم
اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير
والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف
اذا اخذ نفس الموضوعين اقول والجواب ان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين
ان لا يتصف شيء واحد بهما اتصافا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص
السيد عليه في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا
موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اتصافا ما اقول والحق ان الوحدة والكثرة
متقابلان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا
الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيلا له جزمنا بان الشيء
الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه
بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين
لا تقدم لاحدهما على الآخر لا وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب
تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما المتقابلان
الآخران اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة
لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما يقال
من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد
والمقوم يجامع ما قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان
البلغم ضد لكل من السواد والبياض مع انهما مقوما نهما ثم معروضهما اي معروض
الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان

بالقوة

بالقوة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا
كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث انها
انسان فجهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتيه لها بمعنى ليس بخارج
عنها ولم يعرض لها اي لم يكن خارجا محمولا عليها وذلك بان يكون خارجا غير
محمول عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة
من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما
ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما او المدبر هو النفس والملك لا نفسهما
فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون
بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور
بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به
وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض
فان القطن والثلج كثيران انهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة
وهو عارض لذاتي القطن والثلج الذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب
والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما
عارض اليهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات
او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس
اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة
لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله
موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام
ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة
ويسمى الواحد بالعرضي يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض
الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني
واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض
بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متضايفين فانه يجوز ان يكون كل منهما
موضوعا للآخر والآخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في
المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني
هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرضي الى الواحد

بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه ان كانت هناك محمولات عارضة لموضوع
واحد او بالعكس اى موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك
العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا فى ان كلا منهما محمول على
الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثانى
كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض
والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتنزيل على هذا الوجه
احسن من ان يجعل جهة الاتحاد فى المثال الاول هو الانسان وفى المثال الثانى
الابيض فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل
التجوز ولعمرى انه لو كان الامر على ما يقول هذا القايل لم لم يقل المص كانت هناك
سوداء او بيضاء وكانت هناك حمراء وصفراء الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة
الوحدة فيه عارضا ولم تعين من بينها هذا ان العارضان بالكون هناك ولم
يعاندا فى الكون هناك حتى قال المص كانت هناك موضوعات او محمولات
بلفظ او وما توهمه من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز ليس بشئ لان العارض يطلق فى الاصطلاح حقيقة على
ما هو محمول على الشئ وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك
كذلك فلا مجوز فى اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هنا وايضا
فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع فيها قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا
التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا فى الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان
قومت اى كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية
ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من انهما
حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان
او فصلية ان كان فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يغاير
معروضاهما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل
كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذى لا يكون
معروضا للكثرة فهو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اى ما لا يكون له مفهوم سوى
عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعنى ان الذات الذى مفهومه مجرد عدم
الانقسام وحدة شخصية اى وحدة هى شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم

الوحدة

الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل فى المقسم مثل
الواحد بالشخص الذى لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له
مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
اضافة بيانية اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام وفيه نظر لان مفهوم
عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية كما لا يخفى وايضا قوله اما ان لا يكون له
مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية
ذات مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية
وهو يقتضى ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة
يعتبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا
نقطة شخصية ان كان له مفهوم ايضا ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة
فى النسخ والصواب ان يقال والا نقطة ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع
مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا
وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة
والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصى
ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب من نفى الهيولى فلا يرد النقض بها لكن
يرد النقض بما حل فى احدهما حلول مريان بسط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق
او مركب ان ينقسم اليها وفى جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام
فى معروض الوحدة الذى لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث
الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة
يعنى ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما يحسه فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة
من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفى الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه
وكذا الواحد بالفصل تفاوت بحسب مراتبه وفى الواحد بالشخص ما لا ينقسم
اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرضى ثم الواحد بالعرضى
الخاص اولى من الواحد بالعرضى العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة
العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه
والهو هو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الاتحادى بالمواطاة
على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة

كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق نقل معناه ان هو هو هو
ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة
فكما يقال جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة
متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون
اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة
فانها يتصور في الشخص والواحد من حيث هو شخص واحد وانت خبير بان الهو هو
اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام
ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم آخر اعتبر فيه الوحدة
بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الآخر فالتعرض لخصوصية
هو هو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها
مع انها لا يندرج في هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تغايرا
اسمائها تغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة
وفي الاطراف مطابقة والاتحاد مع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان
فيصيران شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا اجتمع الماء ان في اناء
واحد او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد
كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان ذا
سواد او بياض فصار اسود جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء
بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء آخر كان يكون هناك زيد
وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول
انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما
فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شيء منهما موجودا
كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض بانا
لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ووقع بان هذا الوجود اما واحد الوجودين الاولين فيكون فناء
لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن
هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الموجودين الاولين صارا واحدا

لا يقال

لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو لم
يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وحدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما
قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول بوجه آخر الثاني انهما قبل الاتحاد كان كل واحد
منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا
اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص امتاز به عن الآخر فهما شخصان
متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه
فقد زوال التشخص بزوال تشخصه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وفناء
لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد
متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين
كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر
فلا يكون هو نفسهما فالهو هو يستدعي جهتين تغاير واتحاد على ما سلف من ان
الحمل الاولي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حملا بوحدة الاثنين
وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد
لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ومن جعلها عددا اراد العدد
ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد والمتقوم بها لا غير يعني ان كل
عدد متقوم بوحدانه لا بما دونه من الاعداد فان السمة مثلا متقومة بالوحدة
ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين
ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان
تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في
تقومها فيسعى به عما عداها فان قيل جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر
المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك
منها الذي تقوم حقيقة السمة هو الوحدات فما ذكر اعتراف بالمط لا يقال
تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها بالاعداد مع وجود المحذور اعني الترجيح
بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال والعدد
يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا
تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد
تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا

في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم
يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه
وحدة يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى
يحصل اربعة هي ايضا نوع آخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر
والزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر
مختلفة الحقايق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب
والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها
اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط
يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض
في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى
واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليهما
وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة
واحدة فان كل ماله وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق
من ان الوحدة مساوق الوجود ولا يتم الوحدات بل مقطع بانقطاع الاعتبار
على ما عرف فما امثاله من الامور الاعتبارية وقد يعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك
وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهوري
اي بما اضيف اليه فان وحدة زيد بما يتميز عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو بما
يتميز عن وحدة زيد ويسمى ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة
نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها
اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها
ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وكذا المماثل يعني ان الكثرة ايضا
يعرض لها شركة وتميز عن مشاركها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها
باعتبارين والى مقابلها باثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اثنان
بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار اتحاد وحدة له وثانيهما باعتبار حلولها
فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة وانت خبير
بان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا
بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل

صفة

صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات
الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي المقابل
الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي الوحدة واراد بها ههنا معروضها من المقابل
المتنوع الى انواعه الاربعة اعني مقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول
والعدم والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيته ما ومقابل الضدين
وهما وجوديان وبعكس هو ما قبله في التحقيق والمشهوري ومقابل المتضايفين
قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان
والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان
يمنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف
المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة
مما يمكن اجتماعهما وحل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود
كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان
الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع
هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم
المجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول
ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم معدوم وملكة فان اعتبر قبوله
له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا
فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يعتبر ذلك
الوقت كعدم اللحية عن الطفل او معتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للانسان او جنسه
القريب كالعمى للعقرب او البعد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد
اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين من
مقابل العدم والملكة انما يمتازان من المتقابلين بمقابل السلب والايجاب باعتبار
النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيته
ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو

انواع التقابل

الضدان المشهوريان وقد شرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد
كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة
اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسمان بالمتخالفين والضدان بهذا المعنى
يسميان بالمتباعدتين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري
منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد
وهذا معنى قوله وبعكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور والمشهور في تقسيم المتقابلين
انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فهو المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما
السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كون هما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب
بان العدم المطلق لا تقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا تقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان
واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر
فهو البصر بعينه ولا اعتبار لحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية
فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اولا فلانه يجوز ان يكون
احد العدمين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين
ملكيتهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكيتهما انما يستلزم
اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان
احد التقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما
كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكيتهما اعني
قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك
لان عدم الحول قد اشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار
ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما
في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد
باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف
على تعقل انتفائه تعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان

مفهوما

مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ
فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء
وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء
مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره او مع قطع النظر عما ذكر من التفصيل بحكم
العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه كذا او لكذا فاخص من مطلق
انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يستلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله
وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اراد به تقابل
اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم
فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل
سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام
فيه انما الكلام في تقابل السلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا
وما سلمنا ان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في
السلب والايجاب او المعترض فهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان
المتقابلين معلولان الى كل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متنافيان
في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم المحل وانتفاء اللازم
عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السكون اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا
من التقسيم يدخل العدمان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في
السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم
القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي
كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص
وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين
الموضوع بدل المحل واراد وا به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان
لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر الآخرون المحل مطلق بدل الموضوع
على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك
ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع
بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب
الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف

مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل
من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان
انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان
بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب مقابل الكلي الموجب
مقابلة التناقض بل هو مقابل له حيث هو سالب لمحمول مقابله اقوى فلنسم هذه
المقابلة تضادا فاذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا اليه ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
القضايا على محل قلنا نعم موضوع نسبة القضية مورد او محلا للثبوت وعدم
الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور
في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في
الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق فبسيط
كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان
اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد صح وقال الصدر ان من
المقابل الايجاب والسلب معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان
باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره ومما يعلم بظهر اندفاع ما قيل
اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا
لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق وبه فهما في المعنى قضيتان
بالفعل او بعدمه فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها
سلبا فرجعا بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة
بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلي لا مقيد المفهوم الفرس
ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة
لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم ولا نسبة مفهوم
اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد
كما يشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان
في انفسهما غاية التباعد وصدقهما على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا
الاعتبار فان قلت قد مر ان المعرف المتقابلين هو المحل والموضوع وليس

لمفهومي

لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت نعدل الكلام الى مفهومي
البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب
انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه
مبنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان
يردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في العقل كان كل واحد منهما
عقدا اي اعتقادا او اذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمفهومي
البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب والايجاب فيكونان
متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الاربعة فيوجد
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب
المراد ههنا يحصل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية
كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان
تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني
بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون
في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على ما علم من
التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان
السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب
الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للاخر ويمكن بفعل احدهما
مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه فظهر
فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع
الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة
بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأه
ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلنا اعني قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان
المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا اليه ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان
الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها
بين النسبة الحكمية التي هي امور عقلية نسبة التضاد بين الامور العينية
كالسواد والبياض ولما كان هناك مظنة ان يقال ان التخالف جنس للتقابل

فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالمجاور والمماس وغيرهما فكيف يكون قسما
منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف
باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص
منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه
معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص
فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان ايضا اخص وقد يجاب
بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه لا من
حيث الصدق والحمل فانه اعم ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو
تحت اخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه
بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق
على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت اخر كونه فردا
من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال من مفهوم المقابل والمضاف
فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو
مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان
المفهوم الآخر اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان
ذاتيا له كما في مبحثنا هذا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه
ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض
لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث
انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك
يتم مقصودنا هكذا قيل وفيه نظر لان مقصود السايل ان التضايف لكونه
ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها
صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل
عارضا لاقسامه غاية ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال
اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني
مفهوم التقابل جنس لاقسامه الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي
التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف

فمفهوم

فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض
لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومتوليته عليها بالتشكيك
اي مولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر ان المشكك لا يكون
ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية
او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان
تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقلنا وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد
واما في الباقيين فمردود قال الامام انا قد جعل مهية المتضايفين وان لم نخطر بالبال وامتناع
اجتماعهما وذلك بعد فرض عدم تقوم المتضايفين بالتقابل فظ ان هذا انما يدل على ان التقابل
ليس ذاتيا لذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا والكلام فيه انما الكلام
في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشد ما فيه السلب يعني ان
تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل
على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز
اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هو لذاتيهما ولذلك
اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمصاداة بلا توقف وان
منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم يحكم
قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا الذاتية ولذلك اذا لاحظ
العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزام
لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام
لرفع المفهوم الاول فمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بذا الشعور
الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل هنا انا
اذا عقلنا ان ب اثر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجية عن مفهومه منع لذاته
من اعتقاد انه خر ولظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني
ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه
ايضا سلب الشر اذ يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا
انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا
منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب

اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير
الا الحاصه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة بين الحاصلين
لا يقتضي الا ان ايجاب الخير خاصه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا او لا يرى
ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان
لا يكون متقابل السلب والايجاب اقوى اذا التقدير انه ليس هناك منافاة اقوى والاقوى
لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان للخير مثلا عدمين عدمانه خير وعدمانه ليس بشر
والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعدمانه ليس بخير رافع
لعدمانه خير وعدمانه شر رافع لعدمانه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من
الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرض اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم
ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رفعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا وسط يكون
اقوى من الرافع بوسط لاقتصاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن
بالواسطة سخنا اقوى من تسخين النار الضعيفة بالمباشرة فلم لا يكون الحال هناك
كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب ووجه ما في
التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور
غاية خلاف فوق الثاني في الذاتي بان يكون احدهما صرف سلب الاخر مع ان ذلك
الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري
على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشمل على اجتماع السلب والايجاب مع
زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم
والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك
هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اضافة من الحركة والسكون والحرارة
والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال
الاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين
القضايا اسمي بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف
القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض
المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص
الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين
القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا

وان وجب

وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما
ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات
غرض يعتد به حل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار قياس المطلب
الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم
من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا وتنبهوا
في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما
اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا وما ذكرنا اقول ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان
مثلا اذا لم يعتبر صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهوم لا يمكن صدقهما
على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرف في
مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتمانعان
لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض
بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين
المتنافيين لذاتيهما واوعى ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا
واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من
جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين
وهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين
المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تفسير معنى بلفظ
الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى وتحقق التناقض في القضايا
بشرائط ثمانية يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان
كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط
يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة
الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز
صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم عمرو ليس
بقائم وزيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا
وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم يفترق للبصر بشرط كونه ابيض

وليس بمزق بشرط كونه اسود او رداب لعمرو وليس باب لبكر والرحى اسود بعضه
وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وبعد فان او كذبان
معا وهذا اى الاشتراط بتلك الشرائط الثمانى انما هو فى القضايا الشخصية
اما القضايا المحصورة فبشرط تسع وفى بعض النسخ بشرط تاسع اى بشرط فيها
شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اى فى الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى
جزئية فان القضية الكلية صدق القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرائط
الثمانى كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان
بانسان والجزئيان صادقان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض
الحيوان بانسان وفى الموجهات بشرط شرط عاشر وهو الاختلاف فى الجهة
ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احدهما صادقا
والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين فى مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق
بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شئ من الانسان بالامكان بكاتب و
يكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شئ من الانسان بالضرورة بكاتب
ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض
فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان فى المادة
المذكورة مع ان الممكنة والضرورية فى المادة المذكورة متناقضان بعد تحقق
الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة الحيثية
المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة فى المادة المذكورة متناقضان لذلك والشرط
فى ذلك ان يتحد القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فى احدى القضيتين جهة من الجهات
كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر فى بعض تلك القضية رفع
تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان
رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس رفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا
وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه فى احد النقيضين ولان رفع الضرورة لا يكون
دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى
هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اى وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان
نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان نفى عين ما اثبت فيها وذلك

بايراد

بايراد كلمة السلب على لفظها تصدا الى سلب معناه فاى حاجة فى ذلك الى الاشتراط بالشرائط
المذكورة والى التفصيل الذى يورده المنطقيون فى تعيين نقيض قلت الامر على ما
ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
يغاير الا بان فى احديهما سلبا وفى الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن
فى قضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر
يظن انهما متناقضتان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشترط الوحدات
الثمانى تفصيل لذلك المجمل اعنى اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب
لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التى يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا
ظهر ان رد الوحدات الثمانى الى الثلث اعنى وحدة الموضوع والمحمول والزمان
او الى اثنتين اعنى الوحدتين الاوليين او الى الواحدة اعنى وحدة النسبة كما فعل
بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وليس بمقصودهم واما اشتراط الاختلاف
فى الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلى سلب جزئى ورفع الايجاب الجزئى
سلب كلى وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لا شئ من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب
والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون
عن الخطا فى احد النقيضين واما التفصيل الذى يورده المنطقيون فى تعيين
نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لازمها المساوية
لها حتى يكون عندهم فى المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها
فى العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله فى الموجهات عاشر لم
يرد به ان المطلقات الشخصية والمحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفى لتحقق التناقض
بينهما اذا كانت شخصية الشرائط الثمانى واذا كانت محصورة الشرائط
التسع كما توهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه
الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينهما يتوقف على اعتبار الجهة واختلاف فيها فكانه قال التناقض القضايا
شرائط تحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة
فالشرائط التى تناقض الشخصيات يكون متساوية فى المحصورات عشرا ويطرد ذلك
اعتبارهم فى الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم

اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا
في القضايا سميت القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لابد ان يكون محمولها
عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او
بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فيعلم هذا يعتبر في القضية المعدولة
ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او
بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها عدميا الى عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ
وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم
اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الموجبة
صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق
الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة
ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما
لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق نقيضاهما اي الصادقة وهما السالبتان
مثال الموجبتين زيد كاتب وزيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب
زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم
للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو
مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر متوسطا كالشفاف الخالي عن السواد
والبياض عن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف
بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمزاج المتوسط بين الحلو والحامض
وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا
جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل
ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل
والخفة والا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور الخلاف
الا بين اثنين منها وهو مبني عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس
قالوا الاضداد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس
واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد
والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك
سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفصيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين

لانواع

لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس
اجابوا اولا بان الفصيلة والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة
عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشر هو عدم الخير وثانيا بان تلك الامور
ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر والفضيلة
والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضايل او رذائل فلم يثبت
تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت
جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحد جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان
كل واحد من الضدين يسمى على جنس وفصل والجنس لا تقع به التضاد لانه واحد
منهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا تجامع اندراجها تحت جنس واحد
وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه
جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل يكون
كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة
عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد
انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل
في توجيه هذا المقام وفيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور
الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع من الثواني المعقولات
بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء المفهوم كما مر من مثل عدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة
في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان
امرا مطابقا ومحاذيا على ما تقرر من معنى وجود الطبيعة في الاعيان وكل من
الجنس والفصل ايضا هذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذا الاحكام
انما هو التضاد الحقيقي لا المشهوري ولم نتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة
ولم نبين احوالها لان بحث الاضافة سيجيء مفصلا في مباحث الاعراض

بحث العلة والمعلول

الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر ما بالاستقلال
او بالانضمام فانه علة لذلك الامر وذلك الامر معلول هذا التعريف انما يصدق
على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل
اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام

الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يق العلة
ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول
اما يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف
قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية
المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب
عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوع صورة السيف هكذا قيل اقول فيه نظر
لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف
ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تحقق ههنا فالصواب
في الجواب ان يق لا نم ان صورة السيف يحصل في الخشب واما ان يكون الشيء
به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص
الاجسام من المادة والصورة الجوهرين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض
التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للماهية داخلتان في قوامها كما
انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما مختصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الثلاثة
المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ماهية الشيء
كالنجار للسرير وهو الفاعل والموثر واما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة
الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما
دون الماهية والمادة والصورة لا يوجدان الا لكل في الغاية لا يكون الا لفاعل
بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة
وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها بالغاية المقصودة التي هي علة غائية للفعل وغرض
مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها
الخارجي فهي معلولة لفعل الفاعل وتاخرها عنه في الوجود فلهما اعني الغاية والفاعلية
للعلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد بحسب وجودهما الذهني والخارجي ويسمى مجموع
ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبا
من عدة امور البسيطة علة تامة وانما فسرنا المجموع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة
قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا شرط
امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم
لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فان الشيء اعني متصفا بالامكان

لم يطلب

لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له
علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا اقول فيه نظر
لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة
ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا
فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد موثر
بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه
التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر
وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه بل اذا كانت العلة التامة
جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة
حالة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري
وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان الموثر في الوجود هو
الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس موثرا فيه وبديهة العقل
وان لم يجوز ان يكون العدم موثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير الموثر
في الوجود فلا امتناع في اسناد المعلول الى فاعل موجود موثر مشروط في تاثيره باقتران
امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الوجود ولا ينسد باب اثبات الصانع
لان وجود الممكن يحتاج الى موثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وبجاب
بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول
فانه كاشف عن وجود مماثله قوام تمكن النمو فيه كعدم العمود المانع لسقوط
السقف فانه كاشف عن وجود مسافة تمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط
الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعرف به بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك
الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع
لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط
والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب
ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ
على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط
مثل الموضوع كالخشب للصناع والآلة كالعدوم النجار والمعادن كالمعين للنشار

والوقت كالصيف للاذى بصبح الاديم والداعي الذي ليس بعامة كالجوع للاكل وبعدم المانع
مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان
كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس مادة الشيء ولا ما لاجله
الشيء واحسب انها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان العامل انما يكون فاعلا بالفعل
معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بكون الفاعل هو المسعل بالفاعلية
والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل
الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة وردنا سلمنا ان المراد بالفاعل
هو المسعل بالفاعلية وبالمادة هو العامل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق
عليه انه جزء للمعلول ولا ماهيته ولا ما لاجله ولا الصفي لعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق
عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج
اولا الى العامل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو بانما
بواسطة احتياجها اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة
الشيء بلا واسطة لكن بقي شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل
لانهم قالوا ان العامة موثرة في موثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون
موثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون موثرا في موثرية الموثر فيه وهو العامة
ومنهم من جعل القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام
العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ماهية الوجود
او ما لاجله او لا هذا او لا فاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط
او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا
وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك
لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي حيث ذكر لفظ العلة مطلقا
يراد به الفاعلية وقد كرر البواقي باوصافها او بالفاظ اخرى كما يقال لعلة الماهية المركبة
جزء وركن ويقال للمادة مادة وظينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدأ
التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة الصحة وجود المعلول
والا فلسوء وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان
ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان كان

لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك
بين الزمانين وبهذا اندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار
وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل انما هو الترجيح بلا مرجح لا ما عرض ان ارادته
او علمها لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص
باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه
باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود
العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد التقدم الى الموثر
وانت خبير بان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن
عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة
لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود
المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره
فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت
ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض
اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع
امكانه يدل على ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد
وجود فاعله ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا
مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع
لجميع ما يتوقف عليه باسره لزمان ما ويجب مقارنتها وعكس هذا العمران يكون وجوده
مقارنا لوجوده لا يجب تاخره عنه معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث
الى القديم لتاخره عنه في الزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث
شرط حادث مقارن لاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع
عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع
لجميع جهات التاثير فان قيل الفرقة خاصة ان اتحاد العلة والمعلول لا يكون الا بعد وجودها
ووجود المعلول اما مقارن للاتحاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة فلنا
كون الاتحاد بعد وجود العلة المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعده زمانيه
مم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام
المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة

والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز فى المعد اما المادة
والصورة فلا شبهة فى ان المعد لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء اجزائه بديهة
واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعد بعدها لان الامكان يتحقق
فى جميع الازمنة ايضا فيكون المعد فى جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر
وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرائط وعدم المانع واذا زال شئ منها فى
وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعد فى ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا
فيه لامتناع تحقق المحتاج اليه دون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد
فلما كان احتياج المعد اليه من حيث علة الطارى على وجوده فعدمه الطارى
بتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعد بل مفضيا الى وجوده
فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعد وعبارة المص تدل على
عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين
الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمعاملة اللاجواز اقول هكذا قيل
وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود
المعد وليس كذلك بل انما يستفاد هذا الجواز من تقارن المعد بعد المعد حتى لو قال
بدل قوله وان جاز فى المعد وان وجب فى المعد يعنى ان وجب بقاء المعد بعد المعد
لاستفيد ذلك المعنى نعم لو قيل يجب وجود المعد بعد المعد لان العلة بعد بانعدامه
فكان حق العبارة ان يقول وان وجب فى المعد دون وان جاز لكان الجواب
ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز
ان يجامع المعد بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد
سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعد لان المعد ملزوم لاستعداد
وجود المعد على تفاوت مراتب الاستعدادات وشئ من مراتبها لا يجوز ان يجامع
وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل وكذا ملزومه ايضا
لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل موجب احتياج المعد فى جميع اوقاته
الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون
لمعد واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت
وجد الاخرى فى زمان انعدام الاولى فوجد المعد فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام
علتيه المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على

يجب ان يتحقق معلوله الذى هو الحاجة الى المؤثر فى جميع الازمنة ايضا

البدل

البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعد لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر وجيب
بانه لا استحالة فى ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على سبيل البدل مستغنيا
الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هى ابتداء وجد ذلك المعد
الشخصى واما ان لو وجد احدى تلك العلتين فوجد المعد ثم عدم هذه العلة ووجد
الاخرى فهو مستحيل لان المعد الشخصى اذا انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية
لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت
الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون ممده للمعد اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال انها تفيد تقارن الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون
علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث
اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان لو وجد بدل الاولى
ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم فى تعدد العلة الفاعلة اذ لا بد لكل واحد من
الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف
تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص
شئ منهما شرطا فلا تعدد فى الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال
بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوص الاخر تاثيرا اخر وهم ما ذكرناه بلا شبهة
وكذا الحال فى عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد فى عدم المانع واذا كان التاثير
متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير
المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه اقول وفيه نظر
اما اولا فلانا نختار ان المعد لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدم
العلة الاولى وجد علة باسرها واستمر وجود المعد بهذا السبب قوله وان لم
ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل
للمعد فى الزمان السابق نختار ان العلة الباسرة لا تفيده واستقلالها لا يعين
ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون فى الزمان السابق
او غيره نختار انها تفيد وجود المعد ولكن فى الزمان الذى هو زمان وجود العلة
الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا لم قلت ان وجود المعد فى زمان وجود العلة
الثانية الذى هو اثر العلة الباسرة غير الوجود فى الزمان السابق الذى هو

اثر العلة الاولى لا يتوقف على هذا لا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعية في الزمان الثاني
بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية بعد بقاء وجود المعية الحاصل
بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية بعد نفس الوجود من غير شرط
ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام
العلة الاولى بحيث لم يحصل بين زماني وجودي العلتين زمان اصلا لزم استمرار
وجود المعية وصار ما فيه ذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز
ان يكون لمعية واحد علتان يعد احديهما اصل الوجود وفي ان العدم يوجد علة
اخرى بعد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى فعلة يلزم ان لا يكون العلة الاخرى
مستقلة قلنا لا نهما كونها مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعية بعد
انعدام علتها باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة
المعدوم ولم يثبت ذلك كما عرفت لكن لو قال بدل قوله ان العدم المعية بانعدام الاولى
ثم وجدها بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان العدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه
سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احديهما
لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احديهما
بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصه الآخر تاثيرا آخر لو تم لدل
على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة
في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الا باجتماع
بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي
فانا نقول وجود المعية اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص
شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع
ان يوجد المعية الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع العدية العاملة
اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء هي
بعد البناء فالمعية هي بعد علته فقد عرفت انه شبهة الجهل بما هو علة حقيقة
وكذلك يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده
او شرط له مع ان الابن هي بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة
الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعية لا يجوز
ان تبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط

تم به العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصول في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع
امور يحدث هناك علة الاستعداد لقبول الصورة الانسانية ينفيض عليه تلك الصورة من
المبدأ الفياض فتصوره انسانا وتعانقه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز
بقاؤه بعده وكذلك النار يجاورها الماء بعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها
من المبدأ ومع وحدته يجوز المعية الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة
ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من الواحد خلافا لاكثر
المتكلمين وقد توهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل
المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق
ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا
عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته وتعلقها فلا يكون واحدا من كل
الوجوه فان الصور لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا
احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته
هذا غير مصدريته ذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان الامر واحدا حقيقيا
مختلفان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان
خرجا او خرج احدهما كان الاخر عنهما لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية
لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمفروض خلافه
فيكون الواحد الحقيقي مصدرا للكل المصدرية وينحل الكلام الى مصدرية المصدرية
حتى يتسلسل واجيب بارادة النقض وتقريره ان لو تم هذا الدليل لزم مثله فانا
نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة
بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ويلزم تركبه او خارج عنه معه له كما مر آنفا وينحل الكلام
الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك
الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف
لما ادعيتم من اتحاد المعية عند اتحاد العلة وباره بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري
منتزع عن المصدر فلا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعية باعتبارها
تصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ما لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعية باولى من اقتضائها لما عداها فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا
الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها

وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية
هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلم بزمان فنعرف من تلك الخصوصية
بالمصدرية تارة بالصدور اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلم مرة ثالثة وذلك
لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال
بانها اضافية لكن لم يقصد بها معنوها الاضافي بل اريد امر مخصوص لارتباط وتعلق واختصاص
بالمعلم المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره ويصح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد
بطريق التجوز مما لا يمكن انكاره فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض انما فان المعلم اذا كان
واحدا يكون مصدرية بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلم
فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر
كما مر آنفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا معلولا له
وهم الكلام الى واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة او غير مشاركة فيها لا يكون تلك
الخصوصية لها مع غير تلك الامور فتصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون
بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي
الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر
الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها
لجواز يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول ومع امر عدمي اخر له
خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن
غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم
ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لانه يحال اثبات المطلوب ليس
متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه توقفها على المعلم اذ يلزم تكثر في الواحد الحقيقي
ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي
لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا
فيه لكنه باطل لان جميع ما يمكن سلبه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن
امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تحقق مسلوب ومسلوب عنه معدوما به ولا تكفيه ثبوت
المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا
عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تع متصف في حد نفسه

في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف
ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلها
هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد
لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل
هذا الاستدلال مذكور في العقول فانا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار
يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلم تعدد
العلة وينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما اتحد العلة اتحد المعلم وهو المط والجواب
ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما
رأينا نارا والا برودتها كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حرارة كما كان مع النار
علمنا تخلف اثر كل منهما عن الاخر فانهما متغايران فلو رأينا اثارا متعددة بلا تخلف
لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كاذب مثلا كان مصدرا لاول ولا ليس لان
ليس فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدورا هو لا صدور لا
صدور لا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه
البرهان على هذا المط قال الامام العجب ممن قضى عمره في المنطق ليعصمه عن الخطاء
ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض
الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين
وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلم الاول الا واحد
هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة
ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر معلولا له بوسط
او بغير وسط وهذا الطرح ولو سلم الجواب انه ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول
مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير
وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض
الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولا كان
جواب هذا ظاهرا وهو انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد
مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات

باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات
لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور
والحق ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة
بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات قد بين
كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه اخر حيث قال
اذا فرضنا مبداء اول وليكن ا وصدر عنه واحد وليكن ب فهو في اول مراتب
معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا متوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده
شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا يعدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا
ان يصدر عن ب بالنظر الى اشياء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من
الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط
ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون
هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه
شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه
المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى
عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة
في مرتبة واحدة عن مبداء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات
الموجبة للكثرة امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون
الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على
الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني
ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض
المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها
علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف
على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان

لا يفتقر

لا يفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة
دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد
بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين عليه يعني ان نوع بعض افراده بعضها
بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج
شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعد النوعي ان احتاج
لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا
عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج
لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة
ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعد بل من جهة تلك العلة المعينة
فالحاجة المطلقة من جانب المعد الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض
صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعد الى علة ما بحيث يكون التعين من
جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعد الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها
فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى
كل منهما بعينه ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو
شان المعد النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا
من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعد الى تلك المعينة فلا يكون محتاجا
الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه مستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما
بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم
الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احديهما الذي هو اعم منهما فلا يتم
الدليل الاول المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وايضا قلنا انا
نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المعد على احد العلتين لا بعينها
فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا
واقول ان المعد الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بعين كل واحد منهما
احتياج المعد الى نفسها على ما تقدم من ان تعيين العلة من جانبها فيلزم احتياجه
الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد على سبيل
البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير
وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون التي لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت

هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا
لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد
بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا الا متصفا بشيء
منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان
الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون
لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة
بان تقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من توابع
المعقولات اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل
واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف
وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء علة لامر
ومعلولا لآخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية
والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها توسط او بعد ولا المعلول علة لعلتها
كذلك وهذا ان المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكره لعلا
على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسلسل وكانه مدعى بداهته كما ذهب اليه الامام
الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما
على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة
لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات في قول معنى التقدم بالذات ان كان نفس
العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته حاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته
وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان معنى
التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه
ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية
وان سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال فالاولى
ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك
الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا يتصور
الا بين شيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب
لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر بالامكان لان
المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني الوجوب والامكان متنافيان وانما

كان

كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة بكيفية التغاير الاعتباري واقول
فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان منشاء منهما نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد
ابطاله وكلامنا في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور
هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون
الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا
صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن
بصدده فان منشاء احد النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشاء الاخرى هو كونه مفتقرا
اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده
امتناع الانفكاك مطلقا فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان
يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين
المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك
كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار وامتناع الانفكاك مع
التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم
بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما
على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للآخر وهذا هو عين
المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره فالشبهة مشتركة بين
الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن ذلك الشبهة ان بين العلة والمعلول
ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك
في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد
فبالضرورة هناك معنى يصح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمتنع من عكسه وهذا المعنى
يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا
عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا في اصل
الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم
تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى
لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل بالضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع جهتان
احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء

فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء
عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر
او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم
ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا يوجد بدون البعيدة لان العلة
البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته
القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر
البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان يكون موجودة قبل وجود
معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المعي هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولا تراقي معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منهما
اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا
فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب ولا فتوجده وذلك لوجوب تقدم
العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ايضا ممتنع الحصول اي
ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في
الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة اقول
من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب لغيره ويوجد لغيره
ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها
مصادرة وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم
تفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه وتقريره انه
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما
من معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعدها ومن العلة التي قبلها بعد
تناه فيطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم
يفصل منها هذه الاحاد اي يطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من
الاخرى وكذا يطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء
كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم
يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة
لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها
ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء

من

من التامة جزء من الناقصة ولا يلزم تساويهما فان ذلك لا يكون للتساوي في
يكون لعدم التناهي وايضا المح انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات
من فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى
على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه
فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل مخصوص
بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند
القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها وجاب عن الاول بدعوى الضرورة في
ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد وان يكون شيء من
اجزائه او اجتماعهما محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن
النقض بالاعداد وما بينها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات
الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني بالامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية
والتي وجدت معا لكن لا ترتب ههنا كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجتمعون على استحالة
لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في مبحث حدوث
العالم والحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعهما في الوجود والترتب
بينهما فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة بالفعل وكان بينها ترتب ايضا
فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا اسم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا
لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذا
ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا
لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد
احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج
او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها
ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني
والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء
واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول واعتبره بازاء
واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا دفعة ولا في

زمان تشتاه حتى يتصور هناك التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع
الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك يتوهم التطبيق بين جملتين ممتدين على
الاستواء وبين اعداد المضي فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجملتين على
طرف الاخرى كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثانية
وليس الحال في اعداد المضي كذلك بل لا بد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول
وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت
الجملتان موجودين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل
يعرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة
احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق
يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا ممتنع سواء كانت بينها
ترتيب اولا ولان التطبيق باعتبار النسبتين حيث يعد كل واحد منهما
باعتبارهما لوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من
حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نقول المعد المحض من السلسلة
المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كان التسلسل
في جانب المعلولات ويحصل كل من الاحاد التي فوقه على التقدير الاول او تحتها
على التقدير الثاني متقدما باعتبار وجود العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معد فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما
العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية
على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني فهو سبق
العلة على المعد فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج
المعد المحض عن السلسلة بل على معد علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعد
هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية
وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعد منطبقين لا بد ان يكون
قبلها علة فاذا انطبقت علة واحد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد
غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء
من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معد من تلك المعلولات على علة فلا
يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيبقى سلسلة العلل

على

على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معد على التقدير
الثاني لا ينطبق على علة بل على علة معلوله المتأخر عنها ومن ذلك المعد ايضا فكل معد
وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معد ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات
على سلسلة العلل بواحدة وانقطاع السلسلتان معا ولان المؤثر في الجميع
ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلة ولان المجموع له علة تامة وكل
جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة التي هو محتاج الى ما لا يتناهى
من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا
اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود
فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه
واما الامكان فلافتقاره الى جزء الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده
بالاستقلال اما نفسه وهو ظ الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا ممتنع لاستلزامه
كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر
لتوقف حصول المركب من الاجزاء عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا
موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى
من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر آنفا ان العلة المستقلة
للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد
ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى
علة موجودة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معد واحد شخصيين وهو
خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستندا
الى اخر منها الى غير النهاية وفيه ايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان
طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير
اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم
استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء
قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم
ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نعم وانما يلزم
لو لم نعتبر الجزء الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة

كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة
حتى نفسه وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله
كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما
السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء يحتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها
لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها وتعاونها في ايجاده
وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه
انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها
علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا
كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة
المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ البطلان وان
وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه
واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء
معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مرتب
الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بكل جزء
منها مقارنة بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة
انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها او من
اجزائها لجواز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او لعلته وذلك
مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية المعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول
المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة بحسب المرتبة حيث يعتبر من جانب
المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الآخر وتارة بما بعد المعلول الاول
فانه جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها
فان نفسه جزء من السلسلة يكون علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الآخر
وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول لا يصلح علة مستقلة
لايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه
السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يعترض فلا يوجد السلسلة
الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من

المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد
الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج
وظ انه لا دخل لمعلوله الاخر في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة
لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولويته بعض الاجزاء اولان كل جزء يعرض فعليته اولى منه
بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا مم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين
للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها
الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة
المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد
المعللة كل منها بعلته وقولك انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها
بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير
علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة اما
اما ان يكون عين السلسلة او داخلة منها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة
موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك
الا ممكنات احتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل
منها كلام حال عن التحصيل هذا وان قوله لان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة
جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال
فحقه ان يكون معدا على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه اخر لو ذهب سلسلة
العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية
والمعلولية متضايفان تضايفا متبعيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود والحكم
اذ وجد احد من المتضايفين المتعينين وجد الاخر قطعا فلا بد من ان يوجد بازاء
كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد فثبت وجه
اللزوم ان كل علة من السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول
منها علة كالمعلول الاخر وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية
لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو
علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة يشتمل على الوف فصاعدا
الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدد احادها او اكثر وهو ظ الاستحالة

لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان معناها ان ياخذ كل
الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة به واما ان يكون اقل
وهو ايضا باطل لان الاحاد ح يشتمل على جملتين احديهما تقدر عدة الالوف والاخرى
يقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة تقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب
المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم السلسلتين حيث
وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يعرض منقطعا فيحصل جانب
متناهي فينافي التزويد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية
لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة
الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة
الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك
العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة
واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي تقدر الزائد على عدة الالوف تقع في
الجانب المتناهي فيكون متناهية ضرورة انحصاره بين طرف السلسلة ومبدأ
عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدد
الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر
مع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت
من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان ويتكافئ النسبتان اي العلية
والمعلولية مطلقا وليس المراد بهما العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية
على ما سيصرح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية
في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية
في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافؤهما في الوجود
واذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس
يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى
تكافئهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك
انه اذا كانت العلية الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان
المعلول وجوديا كانت العلية الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت ان تاثير الوجودي

في

في العدمي لا يجوز مثبت ما ادعاه وبتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية
وجودية كانت المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا
عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان
عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لجواز ان يكون الوجودي علة فاعلية
للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف
اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب
ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي
وجوديا لكان عدميا وعلة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن
موجود وعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض
ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز
ان لا يكون علة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجدة اذ من
الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علة واجب الوجود
لائق فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا والوجود عليه لجواز ان يكون وجوده متوقفا
على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي
لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون
مصدرا لاثر وقائلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات
حقيقية زائدة على ذاته على ما تقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول
والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول
بان يكون نسبة الفعل واتعابين المتسببين اللذين وقع نسبة القبول منهما وذلك لتنافي
لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء
يجب عند وجوده وجود المفعول والعامل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن
حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره وارتفع
موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول عنه وكذا القول ان العامل
اذا اجتمع معه ما هو يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق
بينهما وان اراد ان العامل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا القول
ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن
ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث

انه فاعل دون العالم اذ لا يتصور استقلاله والجابه من حيث انه فاعل في شيء من الصور
فالعقل وحده موجب في الجملة والعقول لا موجب اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة
لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول يدفع بان امكان
الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من
جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من
جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة
والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان
محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم
ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في شخصه
لا في نوعه ماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيه ولا يجب صدق احد
النسبتين على الصاحب يعني اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء
ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الآخر
بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال
في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذ فرض
عليتهما لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر
والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة
لآخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لآخر منها لاحتماله على تلك الماهية ويلزم لا تناهي
اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم منه ان يكون
كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على
الماهية العنصرية علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولا استغنائه عنه بغيره
دليل آخر على ان العناصر ليست علة ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها
اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها في ذلك سواء نسبة فيستغني
ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المعروض علة وفيه نظر لان معنى العلة
الذاتية على ما مر ان يكون علة لماهيته وحقيقته اي يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون
لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية
فرد فرد ولعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم على شخص آخر منها
بالذات لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر متأخرا عنه وهو هو

والعلة

والعلة الذاتية لا بد ان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان
فرض التقدم والتأخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتأخر
بحسب نفس الامر مم ولتكافؤهما دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر كما في شخصا
آخر في ان احدهما ليس اولا بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما
علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر
متساوية بحسب الماهية وهو مم ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره ان
كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر
لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والا لزم
التناقض لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق
ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي
للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور
جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي
خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية وثانيه شوق ومسمى الى شوق
نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا
او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة
في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا وثالثه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على
مغايرته للشوق كون الانسان مريدا للتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء الشنيع
ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي
الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب في غير مريد ليتناول ما يشتهيه كما
اذا منع مانع من حياء او حرمة وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك
الذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وثالثه التحريك من القوة المنبثة في
العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي لزم
الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده
لانا نقول حدوث السواد المعين مثلا لا يتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في
هذا الوقت على هذا الشرط والمعد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا
كليا واما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل

الحركة

الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك
الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وهو الذي يتوقف
على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج
مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج
ولا يلزم الدور والحركة الى مكان يتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الارادة
وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب عما قد
ربما يورد وهو ان تخيل الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور
الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود وقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها
ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عليها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة
باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال
الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان
صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك
ان المتحرك على مسافة يحصلها او لا وسعت منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم
انه يحصل حدا جزئيا من حدوده ويسعف من تخيله ارادة جزئية اياه متعلقة بقطع جزء
من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يحصل حدا اخر وهكذا فلو انقطع
بعد وصوله الى حد معين من حدودها لحصله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك
الحد الذي وصل اليه ومتى واتتنا فكل جزء من اجزاء المسافة تتعلق به يحصل وسعت منه
ارادة جزئية تترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة
استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها
كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة مستمرة لا يمنع جزئيتها
ولا يقتضي كليتها ولا اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية
فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول مسلم ثم ان كان
دفعه فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق منعدم
حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق
من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات
اخرى يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق
لان العلة المعدة يمكن ان لا تجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان قد

نفسه

نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى
تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما لغفلته عنها واما لاشتغال
نفسه بشاغل عن خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل
كل واحد من الحدود التي تعرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي
تصورا غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منصفة الى غير النهاية وكل نصف
من تلك الانصاف التي لا تتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر
ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من
اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا
لا يكون تخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار
الحركة واجاب عن اصل السوال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى
التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة وسياتي تحقيق ذلك في بيان ان الحركة
بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدا المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة
باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود والمفروضة عليها
وتوجه القصد اليها بخصوصيتها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية
فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة الغالبة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور
وارادة جزئيين وما ذكره هذا السايل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب
به عن سواله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة
ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان
يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه موثر وضع
خاص بينه وبين ما يوثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون
بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا
لجرمها واعترض بانه ان اراد بوسايط المادة ان تحقق الفعل على تحقق المادة
فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف
فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد
بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ممنوع فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية
ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصيله بالمادة موثرا

بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا في المادة مقارنا
للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك ايضا فان النفس الناطقة تتاثر
عما ترتسم في قوتها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب
والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قوتها
مادية ووضعية وما يقال من ان هذه معدات النفس وكلامنا في المؤثر ممنوع
بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على
المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظ من هذا العطف
توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم
من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد من المعطوف
الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها
يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق
التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم
الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة والعدة والشدة ليتوسل
باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية
لا توصف بلا تناهي اثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا
تناهي اثارها الا بحسب تلك الامور الثلثة لان التناهي واللا تناهي بمعنى عدم
الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي واللا
تناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي واللا تناهي
نظرا بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو
التناهي بحسب المدة او في النقصان والعلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان
اللا تناهي في الشدة ظ البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على
امتناع اللا تناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللا تناهي في الشدة
لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة
في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما
يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد
مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في
نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون

مصدر

مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك
المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا
لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما المحال آخر لان القسري مختلف باختلاف
العامل ومع اتحاد المبداء تفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف العامل لتساوي
الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبداء عرض التناهي قالوا لا شك ان
التاثير القسري يختلف باختلاف العامل المقسور يعني كلما كان اكبر كان تحريك العاسر له اضعف
لكون معاوقته ومماسته اكثر واقوى لانه انما عاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها
في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوته جسما
من مبداء معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة
بعينها ومن ذلك المبداء بعينه لزم ان تفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر
من حركة الاكبر لكون المادة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها
انما تزيد على حركة الاكبر بمقدار ازدياد مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا لذلك
والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف العامل يعني انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية
تجزيها واما في قبول الحركة فالصغر والكبر متساويان لان ذلك الجسمية وهي فيهما على السوية فاذا
فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبداء معين لزم التفاوت في الجانب الآخر اذ ان الجزء
لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتها
ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية
لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات
الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على
ان القوة الجسمانية لا يكون موثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك
الاثار وردبانه لا جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار
لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لذلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم
اذا كانت واسطة فلم ان مباشرتها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها
تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما
استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود

في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليهما بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيهما وعهد رلهم بان
المحكوم عليه ههنا هو كون القوة موثرة على تلك الانفعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان
القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كونها قوية على تحريك الجزء وان كون القسرية قوية على
تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجود للقوة بخلاف الحوادث
اذ ليس لوجودها وجود في وقت فامتنع الحكم عليهما بالزيادة ورد هذا الاعتراض بان الحق اللازم من
تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا الحق من التفاوت في حال القوة ولو سلم
انها موصوفة بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكاتها مبدا
ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى
ولو سلم ان لها مبدا فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه والتفاوت بالسرعة والبطوء بان
يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطا في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة
والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين
بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع
يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول اذا كانت قوة
جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة
لا بحسب المدة بان يكون في الحركة البشرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير
ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء
ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركة الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم
تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون
حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيتين
بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية
وجزئية من تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير
متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة وثبت امتناع
عدم التناهي بحسب المدة ويسقط المنع المذكور بط لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له
بالفعل فاذا اجزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات
غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت
بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان الطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة

فاذا كان

فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت
بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه
عددا باطل ايضا لان الطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان
متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك مم نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم
التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران
العددان اللذان هما مبدا العدة ومنتهاها واما على الثاني والحاصران هما حركتا طرفي المدة
ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك التاسع
انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع تناهيهما وبعد الاستاد التي فبرهان تناهي القوة
الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي
المقابل للتحريك القسري يتناول التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر
تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط
لا تخلو عن معاوقات بعضها لطبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس
بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في الحامل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك
برهان تناهي القوة انما يجري في قوة قاهرة لجسم حالة لما ذكرناه اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق
لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لانه مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي
الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت
بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى التي
ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون
باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون موثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث

والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد
قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون
احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة
للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة
علة فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة وذلك بط لان الصورة او الشكل يوجدان معا
والهيولى متقدمة على ذلك الشكل فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة

شركة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض على ما قالوا بانا لا نم ان
كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما
علة للآخر وليس سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك محال لم يثبت
ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حدود
بالمقدار وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك المقدار والمحدود وهي متأخرة عن وجود المقدار الذي
هو المحدود وهو متأخر عن المسمى المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم
على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال
لعلهم اراد وان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا
لو سلم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه
على المعية وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج
لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر
فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته المتأخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض
في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا عين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين
لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزءا للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج
الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فانه
فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال
ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما
يلزمه عن عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها
في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة
لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا
مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المحال ان
يتوقف وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال
ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى خلفها
صورة اخرى يحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشركة الهيولى
في تقومها بها بسبب قيام مدعاهم متعاقبة بزوال واحدة منها وقيام مقامها اخرى فان قلت
انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المشخصة
علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم اراد بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة

لشخصها

لشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها
كما توهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها
كالتشابه والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة لاشخاص المحل المتقوم بالحال
يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل
يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة توهم ان المادة والصورة بمعنى
العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة او المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى
والحال المتقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما سبق بعينهما وغيرهما من الجواهر الا
التي يوجد بها امرا بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المتقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد
ان استقل بتقوم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع
مقوما وكل منهما جزء للمقوم وفيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقوم عدم التقوم
وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب لما كان جهة منفصلة
ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له
فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول اعني
امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول
قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين
لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قريب القبول بعده لا اصل القبول والسبب في حصول
قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل يستفيدها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما
نقلناه عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمص لما كان منكرا لها
كما سيجيء كان المناسب به ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار
لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية علية
العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار تكون الغاية علة للمعلم الذي صدر عن الفاعل
معلول له في وجودها العيني للمعلم فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود
المعلم فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور
وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل فاعل اي لكل
فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة

الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها
مبادى اربعة مرتبة كما ذكرنا والمبداء القريب القوة المحركة المنبثة فى عضلة العضو والمبداء
الذى عليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او المنافى فاذا
ارتسم بالتخيل او التفكر صورة فى النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فحركتها
القوة المحركة فى الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية قوة للقوة
الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا
بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام فى موضع وتخيل
فى نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه
فغاية القوة الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثانى ان الانسان
قد يتخيل فى نفسه صورة لغاية تصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يصادفه
فيه فينتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
بل معنى اخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتى القوتين
المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة
بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اى ان حصل
غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبداء هو التفكر او عادة ان كان المبداء هو التخيل
مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان المبداء هو التخيل مع طبيعة
كالتغنى او مزاج كحركات المرضى او عبث وجزاف ان كان المبداء هو التخيل وحده من
غير انضمام شئ اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على
ما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك
الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية
غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى للاسباب الاتفاقية غايات
وما يتادى اليه الفعل ان كان تاديه دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو
اليه غاية ذاتية وان كان تاديه مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه
غاية اتفاقية منهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات
المعتبرة فى التادى كان التادى دائما وكان الفعل سببا ذاتيا وما تادى هو اليه غاية
ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن ههنا سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية

والجواب

والجواب انه ليس كل ما هو معتبر فى تحقق التادى جزء من التادى فان انتفاء المانع واستعداد
القابل معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزء منه فالتادى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور
انفكاكا مساويا بالاقتران او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما يتادى هو اليه
بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة فى تاديه كان سببا
ذاتيا للسببية الذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك انه يحفر موضعا فيصل الى كنز فان الحفر من حيث
هو حفر ليس تاديته الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز
غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة
الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت
فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية
والمادية كهيولانية والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى امكانه الطبيعى وقد يكون
مركبة فالفاعلية كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة
لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصور
الانسانية المركبة من صور اعضاء الالة والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى
القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الانسانية
والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة الصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب
ما لم يحصل او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادة كالجنين
بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء
الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت
والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا فى سائرها
وايضا كل منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى
ما هو معه حقيقة والعلة العرضية يطلق باعتبارين احدهما اقتران شئ بما هو علة حقيقة
فان الشئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها يسمى علة عرضية والثانى اقتران
شئ بما بالمعية كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئ المقترن بالمعية يسمى علة عرضية فالعلة
العرضية كالتسخين بالنسبة الى البرودة فان التسخين يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن
المانعة للاجزاء الباردة التى فى البدن عن تبريده فلما زال المانع عنه برده بطبيعتها
فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التى فى البدن اعنى التبريد ينسب بالعرض الى ما يقترن بها
ويزيل مانعها وهو التسخين والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا

فان ذات الخشب علة مادية وما تقرن به اعني الخشب ماخوذا مع صفة البياض عرضية والصورة العرضية
كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغاية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض
عوارضها والغاية العرضية كشراء المتاع مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصد منه لقاء الحبيب وحصل
بتبعية شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا
للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر
العلل وايضا كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالفوقية بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتكاك
مع الاستلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية
المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في
سائر العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث
والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر
ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرفي الوجود
هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ولا يخفى
عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع
وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة
الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في بعد طرفيه اي في وجوده او عدمه
قد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين
الماهية ونفسها حتى يتصور بوسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها
واسباب الماهية غير اسباب الوجود قد تسبق العلة المادية والصورية تسميان بعلة الماهية والاخريان
اعني الفاعلية والغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى
طرفي الوجود والعدم على سواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الرجحان من غير مرجح وكذا
في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض
السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة الى
سبب ووجهه سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع
اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما
تودي الى محل كالحركة الى منتصف المسافة المودية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المودية الى السخونة
التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المودية الى الحركة الى اسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين
بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني العلل
الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا
علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة

المقصد الثاني

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر
قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر
فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث
الاعراض على احوال الجواهر نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال
الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وتقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد او الغير المتناهية الى
غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي
لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والغاية الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع
وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت
وهو العرض او لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع
وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر فالوجه
كذلك اذا جعل المقسم الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريفا هو
الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس الواجب ماهية
ووجود زائد عليها وهو اما مفارق من المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله
اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته
دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة
وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق
بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى
تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا
في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم
قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم
فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما
حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو الممكن
اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله
وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا
منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس
او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل

يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من
المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالماء
وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا
الحال والعرض قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع
كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع
هو المحل المقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال
جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق كل
ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل
حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال
جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من توالي المعقولات لتوقف نسبة احديهما
على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضي
اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما
تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه
الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان
محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة
والصورة الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم
بعضهم انهما من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان
يحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي
الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما
يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نسلم ان ما ذكر
من الامثلة قد يتصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر
للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال
في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج فيها
الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من
الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض
وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون متقولا
بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية

والعرضية

والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل
على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها
بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او العرض جنسا
لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر
امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر
انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان
هذين المفهومين انما يثبتان لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع
والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره
وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والوجه
لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة الى ان هذا
الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين تعقلان من الجوهر والعرض
فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع
وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه محددا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص
لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليهما انهما
من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية
هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لا ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم
ان يكون من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته
هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر محقق زائد على ذاته هو العرضية واقول
انما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من
المعقولات الثانية فانهما كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني
وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان بمائزها
لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول
اما ان يكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به يمائزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة
اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه انواع الجوهر واما ان يكون
اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر
ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يلزم من انه يلزم قيام
الجوهر بالعرض فيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك

الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس للاخسة انه جنس للاخسة من المتحقق
المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون
جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل
الذى يحصل نوعا يكون عرضا عاما كما مر فى موضعه فكيف يدعى كون الجوهر
جنسا لجميع ما صدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين
الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد
على البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبروا فى التقابل امتناع الاجتماع
فى الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها
واخرون اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور
النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد الجواهر فاذا اطلق الفناء لا سيما الاجسام
باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان
الضد لا بد له ان يكون وجوديا على ما مر فى المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال
حتى يجوز ان يحل اثنان فى محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التى
يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذى يحل فيه السواد
والحركة الامع التماثل اى لا يجوز ان يحل مثلان فى محل واحد لانه يلزم ارتفاع
الامتياز عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان
بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف
على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخرى
سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتازت النسبتان
فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالفرض واما بماهيته
المثلين او بلوازمها او بعوارض يحل فيها وكل ذلك باطل على ما مر والجواب انا نختار
ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل
ان ذلك دور معية كما مر فى بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع
حلول المثلين فى محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اى وحدة الحال
يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بمحلين لانه لو قام عرض واحد
بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون
القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين فى الاثنينية الا كحال العرض الواحد

الذى

الذى فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان فى اثنينيته عن الواحد
فى وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد فى محلين
لجاز حصول جسم واحد فى مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالى باطل
فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمقارنين
والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة
الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان
قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق
فى الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض موجود قائم بجوهرين
فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تألف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل
جزئين متحاذيين منها تأليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء
الجسم المؤلفة لا بد له من رابطة تصعب التفكيك وذلك هو التأليف وليس قائما
باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة
الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة
وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى اتصاف الفاعل المختار
لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تأليفا واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة
مثلا لانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء اللازم
باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التأليف الباقى
بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان يقوم ذاك ويحدث هذا فان
قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة والواحدة والثلثة
مجموع الاضلاع الثلثة المحيط بسطح والحيوة بنية مسرية الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء
زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا
ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور
وبما ذكرنا يظهر جواب اخر عن قول ابى هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين
اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام
المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة فى الوضع اى اجزاء يصح ان يقال
فى كل منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة
فى الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظ

ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا
ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا
الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه
انما يفرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من
حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو
خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد
بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء
من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد
في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة
في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث
ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله
فيه حلولا سريانا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم
لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة
حالة في محلها قطعا وكذلك النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء
منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في
محلها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جسم من الاب جزء من
الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وانما
الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في
ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو
مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع المحل كما في الصور
المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم منع كون ذلك
الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول انا البديهة
لا فرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر
فلما جاز في الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا
كذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب
قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط

ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم
ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط
لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا مانع لذلك القطع في وجودها
وعدمها لان هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا
نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات
التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث
في الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في
تشخصه الى موضوعه لوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه
وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه مكتف عنه بموجده او لان التشخص مفتقر الى
الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا لما لزم
والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول
فيه نظر لانا لا نم استغناءه عنه في الوجود قوله لانه مكتف عنه بموجده قلنا
ان اردت ان الفاعل لوجوده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان
اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج
اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان
من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا
للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه والا لما حل فيه والا وارلان حلوله في العرض
متوقف على تشخصه ولا منفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع
افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح من غير
مرجح فتشخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام
الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول
لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل
سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال
كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة ما يحل فيه او بواسطة
اقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا
على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجوده

ووجوده متوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور
معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون
له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان مختارا وايضا هذا الدليل
لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض
ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا
الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يتعين وجودا
مشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا لموضوع بعينه فلو انتقل انتفى
هذا الموضوع المعين وبانتفائه سعى العرض ايضا فهذه انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج
اليه اقول وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها
بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه حصل الاخر
بحصول سببه في شخصه الثاني ولم يعدم ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد
من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي
قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارد ما على سبيل الاجتماع دون التعاقب
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان نسبته
الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون
محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى
هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من
احواله اعني البحر لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين اعني بحره المعين لا وجوده
او تشخصه كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده لا
في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور
وجوده المشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في بحره الى الحيز مثل
هذا الاحتمال قايم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض
عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم
لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قايم
بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب
اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى
ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه

ذلك الموجود المشخص فلا يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان
معين وجريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز منقدح باحساس ان تشخص الجسم لمادته
واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها تحصل منها
في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى
النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل
من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى
ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص ايضا
اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء
على انه جائز بل هو واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال فقد يعرض الحال الى المحل
بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما حالان اولا في الحركة وبتوسطها حالان في الجسم وكالحسونة
والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة
فانها عرض قايم بالخط والخط فانه عرض قايم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط
وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي
ولو سلم فهي الجواهر لا الاعراض ومثل الحسونة والملاسة والاستقامة والانحناء
على تقدير كونه وجوديا انما تقوم بالجسم والسرعة والبطو ليسا عرضين زايدين
على الحركة قايمين بها بل الحركة امر ممتد تتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى
سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء ليس بتخلل السكنات فطبقات الحركات
انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات اذ هما
من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة
في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السرعة بطيئة بالنسبة
الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض خاص هو الحركة واخر هو السرعة او البطوء
على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في السبر فما يقوم به العرض
يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر
الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض
فهو امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام
الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القايم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال

ولان الكل في حد ذلك الجوهر تبعا له فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم
ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في الحد بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث
يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة
لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه امران الاول ان الحد صفة
للجوهر قايم به وليس الحد محدا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا
لوحده الحد القايم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم الحد اولا بالجوهر حتى يصح غيره
في الحد فاذا كان ذلك الغير نفس الحد فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر
وهو اشتراط الشيء بنفسه والثاني ان قلنا بتعدد الحد القايم بالجوهر فيكون
قيام كل حد به مشروطا بقيام حد آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني
ان اوصاف الباري تعالى قايمة به من غير مشابهة لحد في ذاته وصفاته ثم انتهاء
قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون
الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرض نعتا للعرض لا للجوهر
الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجود لوصفي اي المشار اليه بالحس
لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لا بالاستقلال يريد
ان بين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة واراد بالابعاد
الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم واراد بالقبول الامكان
يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود
لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط
المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار
تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد في المشهور
قيد العرض حيث قيل جوهر يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير معتد مع وجود
قيد الامكان بل مخل لانه مدخل ح ما قصدوا اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه
المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد
كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان
الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد
وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان

او غير

او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من
تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء
لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب
النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا له بالفعل او يكون بعضها
حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات
حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب
جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني
اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلة فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل
ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام
في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح
جوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما او من احدهما مع لا تتجزى اصلا فهذه احتمالات
ستة لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى
واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر
ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالآخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك
الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل
على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط وما يدل على استحالة
وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة
في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى واذ لك ابتدأ
واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وان هو المتحيز
بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا
ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه
غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لان
ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو الطرفة الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة
فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته
كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان

الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو مح بالضرورة فلابد ان يعرض في ذاته
شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما وهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى
وعلى استحالة الخط والسطح الجوهرين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منهما الاجسام
الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة
بالذات وغير مالئة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات
وما لي للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى
وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط يعني اذا وقع خرمن بحيث تتلاقى
الثلثة فلابد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون مداخلا لاحد طرفيه
قطعا والتداخل محال والا لم يفد التأليف زيادة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن
التماس لزم انقسام الواسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين ح غير ما يلاقي منه الطرف
الآخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض وحركة الموضوعين على قطري
المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وتر ثلثة كانت او خمسة او سبعة
او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التعادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها
الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلابد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون
ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والآخر باسره على الوسط والا
لم يتساو الحركتان بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا
بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يلصق
بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام
الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانه محال لا يليق هذا المحال الا من
من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من
اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء
لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلابد ان يكون بعض اجزائه محالا
في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا في نفسه وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا
قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالة اوتار اربعة
على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر
حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلابد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة

لابد

لابد ان يكون بين الجزئين الوسطين اذ لا يمكن ان يحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين
والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من
كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام
الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما
اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم من رجحان اصحاب
هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا
فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء
لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من
مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك
هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا
الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل
واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة
الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو مح بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي
الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم
تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيط بعضها ببعض ويظهر ذلك باخراج الخطوط
الملاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان
الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار
يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الاجزاء التي تقع فيه التفكك
سكون المتحرك ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا ان فرسا مثلا سار بحركته
من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه
المدة ربعا من الدور نعني حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما
ان يتحرك الفرس جزءا واحدا او اقل او سكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس
مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور زائد على
خمسين فرسخا بالآلاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب
سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس
بالسكنات لقصر زمنها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات
الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط

ولا اقل من ان يرى ساكنا تارة واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء
الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة والا فاما ان يتلاقى طواهر اجزائها كما
تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت
بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها
وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظ المحيطة
كباطن المحاط بها ثم هكذا الى ان يجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان
يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة
جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى طواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق
وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة
شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون
ما يطلب الاحساس على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة
الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة
في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضرس في محيط الدائرة متجاوزا الصغر
الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه اقول ليس بشيء
لان هذا التضرس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له
او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم
باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين
به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم بعد ذكر الحجة الاولى على النقطة
موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت
جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا
لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها
يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم
اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من
حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال
ولا يلزم نفيهما مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال
اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة

معدومان

معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان يكون الحركة
الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احدهما
على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة
في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني
فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان
الحركة في احد الجزئين بعد الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة
في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب ان الحركة
لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم
يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود
في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن
لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر
من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما
والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود
لان اجزاء الزمان لا يجتمع في الوجود فلم يكن تمامه موجودا اما فرضناه موجودا
هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسم
والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسم فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق
له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
معدومان قلنا لا نم بل الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما
في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي
او في الحال او في الاستقبال والاخران باطلان وكذا الاول والا لزم
ان يكون للزمان زمان آخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان
موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس
بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا
قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة

كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه
اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم
يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا
والفرض انه لا وجود للحركة في ما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة
هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل
سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا ويسقط الجوابان
المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها
ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل
حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من
هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة
منقسم مثلها الى اجزاء لا ينتهي الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو
تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت
الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك
لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء
المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء
الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة واما ان يتصف بها حال كونه في الجزء
الثاني وهو ايضا باطل لانه حينئذ قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني
ليوصف بالحركة فيها فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة
حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني
لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني
فاذا حصل له ذلك الجزء وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان
الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف
ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون
موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني الجسم
وهو ان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على اوله فنفاه الجزء ولم يقدر على رده ما سيما
ما تعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفلك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو

قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام
ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم
اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل يلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام
ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله
فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به
فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة
وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان
والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وقائم اما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة
من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كل من ذلك
جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف يلزم مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض لوجود
المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب
منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث منقاطعا امتداداته على زوايا
قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف
من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده
على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا
نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول مدسوس العادي ايضا النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي
فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل
منها جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم
على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنعرض الكلام في تلك
الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف
من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير
المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر
انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما
اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها

ويفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذا شيئا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم
له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء تزداد الحجم
فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم
نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه
فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف
فلا يكون شيء من الاجسام مولفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المولف
الى المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد او من الجايز ان يكون الازدياد
بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين
من النسب التي يوجد في المقادير لا في الاعداد مع لا توجد مثلها في الاحاد لان
نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها
الى بعض موجبا لحجم المولف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا
لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها
كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية
وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مولف
منها الى مولف آخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا
اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما
من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة
ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا
اذ لا اقل منه ولا يحلل للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص
بابطال قول النظام بل هو جار في ما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل
هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات
فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية
في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المص اشار الى
ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض لوجود المؤلف
وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة

من اجزاء

من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن
قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى غير النهاية
لانه امتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسطت بينهما مسافة
قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان
متناه فلا يلحق البطيء قطعا والفرقة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان الخلاف لما اورد
هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان
يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولما عرفه مسوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها
اجاب بانها ليست ما بعد مما الزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزمتموه ومن الشواهد
الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يمر في خلاله اجزاء بيض
وليس ذلك لغلط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء
المحسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لانسبة لها اليها لكونها غير متناهية
فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما
ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان
المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن
قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية
ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها
وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل
للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بانا نقول بلا تناهي الاجزاء في
كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كلا الطرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع
اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية
قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات
الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع
لجواب النظام عن برهان التناسب حيث قال لانم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة
الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون ذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان
الفرقة بعضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع
تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفروض متصل في نفسه لا منفصل
فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفروض قابلا للانقسامات

غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه
الشهرستاني والا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزى لا بمعنى ان تلك الانقسامات
التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن منفصلة فانه ممتنع عندهم
لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها
جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي
قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن
وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تتناهي الاعداد فانها لا يصل الى حد الا ويمكن
الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في
نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج
اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان
القطع يحتاج الى آلة تنفذه فيفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني
التي لا يوجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الوضعية المقابلة للقسمة
الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الوضعية هو فرض
العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والوضعية المقابلة للخارجية اما
ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف
عرضين قارين اي مستقرين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في
الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة
الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي يوجب انفصالا في الخارج لان محل السواد
يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما
يجب ان يغاير ما يماس او يحاذي منه جسما آخر والحق انها لا يوجب انفصالا في
الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع صورة على بعضه اولا
قاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما
عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى
وصار متصلا واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة يصير اقساما غير متناهية

في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدود ما لم يعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها
عند انقطاع الحركة وما ذكره من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا
تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم موجود قابل للقسمة الانفكاكية
بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او ما في حكمه فاراد
ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا
فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم
الوهم جزئيا ولا بمجرد وهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث في
المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق
له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين
المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية يلزم لجواز القسمة الانفكاكية فيبطل
مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة
منجسة في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم
البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها
متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل
الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هنا
مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من
الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض
لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين
المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا انحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه
لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال
الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا
مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي
للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجزاء
في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم كان جدليا خارجا عن الحكمة اقول مبناه
ليس الا على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في
الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل شخص احدهما مانع من

ذلك القبول او شخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه
المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع
لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء
واحد اي متصل ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي
والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر
المتصل قايم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب
فيه بحسب الخارج اصلا وقال بطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين
في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع
الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان
ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى وزيدة ما احتجوا به على ذلك بعد
تجريده عن الزوايد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم ورود
الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء
آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء
باقيا عينه في الحالين والا لكان تمزيق الجسم الى قسمين اعداما للجسم بالكلية واحداثا
لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المص بقوله
ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت المادة سوى الجسم
لاستحالة التسلسل وجود مادة لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل ووجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما
ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو مح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص
في ان واحد في مكانين واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال
لزم التسلسل لان كل حادث مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة
على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو
التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدث
مادتان للجسمين المتصلين حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك الانعدام للجسم
بالمرة لا لمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود الجزء في الحالين وان كانت موجودة قبل

الانفصال

الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا تنتهي
عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير
متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى
مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند الانفصال هويته عند الاتصال ليس واحدا
ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند اتصال الواحد متعدد وعند الاتصال المتعدد
فلا يلزم ان المادتين لو كانتا موجودتين فيه بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا
على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس لذلك بل هما
موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد
متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت
فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون
جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم
المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم في النادي الرائي
فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يمكن له مفاصل واجزاء بالفعل
وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه يثبت
بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على
ان الجسم المفروض ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان
عرضيان اي زايدتان على حقيقة الجسم ويتوارد ان عليه فح لا نم ان الجسم عند طريان
الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا
الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث تفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة
لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون
لازما له وعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان
اخريان اقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه
معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني
التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين
الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازم للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم

انفكاك جسم تعليمي عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد
متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد
ومع الصورة المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصل في
ذاته لا قبل الانفصال بل معدم عند الانفصال وتحدث صورتان اخريان والهيولى
لكونه في حد ذاته لا متصلا ولا منفصلا باق في الحالين ونحن نقول المتصل في
ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في
حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى
بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرا عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في
الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قابلا من
كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم مع الجسم وحدة وطرا عليه كثرة
والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط وكما يقولون ان المادة
شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو
عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه
لا يقول ان الجسم ح شخص واحد بل شخص متكثر فان قيل اذا كان هناك
قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من الماءين ح تشخصا
يمتاز عن الآخر فاذا جمعناهما في كوز تنتفي عنهما الامتياز ويزول تشخصاهما
فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة
لم ينعدم قط قلنا المجموع ذلك الماءين تشخص به امتاز عن ساير المياه وهذا
التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة
لم ينعدم قط انما الزايل تشخص اجزاء به امتاز كل من الماءين عن الآخر وبزواله
زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في
مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع الماءين لان كلا من الماءين ينعدم بانعدام تشخصه
الذي به امتاز عن الآخر فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء
قلنا بزوال المجموع ذات كل من الماءين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر
فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة
انما هو مقوم لتشخص كل من الماءين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل انه
تشخص كل من الماءين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء

الجسمية

الآخر

الآخر المعتبر في تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا
مكان طبيعي مقتضى طبيعته حصوله فيه ولو افرجه عنه قاسر تطلبه اي الحصول فيه
عند الخروج الى اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه
اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان
له مكان خاص اذ لا يمكن جسم لا في مكان له ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة كلها معا
ولا يمكن حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه
ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السواء بل الى امر آخر
داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك
المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك
المكان باقتضاء طبعه الى اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير
فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته
مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم
يكن منها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من
فاعله اما بالجاء او باختياره ثم يغير ذلك بغير الايجاب والاختيار واجيب بان
تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بالجاء
او باختيار وفرض هذا الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي
لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون
حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من ثمة فرض وجوده
فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله
في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود
ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان يملك الجسم في
وجوده عنها كما صرح به المص في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم
اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول
الجسم في مكان من ثمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض
خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق
التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا
اللازم من ثمة فرض وجودا للملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة

في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال
بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير
الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع
معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من
مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيهما ودفع عن اجزاء البسيط
من العناصر بانها اذا خليت وطبعها انفصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت
اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء
من مكان العنصر الغالب دون آخر منه لا يدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان
الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب
واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يوجب الثقال منها الى مركز العالم
والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هنا
اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس شيء من الامكنة
حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه
فاذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي
يجذبه بعلته الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض
نصفين وجعل كل نصف من جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه
حتى طفنا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى
فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر الى
الطلبة الامر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب
العالم ثم اطلقت اجزائها لكان يتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث يتهيأ
تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء
الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا
هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض
وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المص ان المكان هو
البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه
مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو
السطح المحوي للجسم المادي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع

بالقياس

بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون
المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد ولم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا
وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فاخلى مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان
الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر
حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول
عدم الطلب للمكان لسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واحد المكان هو مطلوبه وايضا
اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما
معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما
فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع
الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعل
منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء
امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه
الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط
بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون
مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه
فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان ويعترض عليه اما اولا فبان المركب
المتساوي البسائط لو افرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا
بل سكن اينما وجد لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر
لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب
اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك
المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط على ما مر
ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله
في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له

شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد وحدود لوجوب
تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة مساوية ولا نعني
بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا موثر
خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده
ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة
الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه
موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم
لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث
هو هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة
اذا لم يستند الى ذات الشيء لم يكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظاهر او الى ذاته من حيث هي فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح
فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل متوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب
قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة
في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا
وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب
منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع
فهو انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز
ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل
الواحد امور مختلفة واثبات البرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات
لا يصدر عنه اثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان
يشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة
كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف
المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة
فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق
الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة
كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي واجيب بان عروض

الاشكال

الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد
من استناد الاشكال اليها ثم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة
حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة
النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها
وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض
ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم هي شكل الارض
على ذلك الاسلام المقتضي لتلك الحشونات فيكون خروجها من شكلها الطبيعي بتلك
الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل
كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن
الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول
ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء
الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا
استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك المركوزة فيها نقر يتركز الكواكب
فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك
النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا
المتمم يخالف حاناه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة
واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة
بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكل
لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى يختص بها هي كوكب او تدوير
او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فاقبل
حصول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات
مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك واجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور
في بعض البسائط مستندا الى اسباب يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى
امور يعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب

والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب
قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا حار متصل بالفلك صورة متعددة هي
مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسايط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا
وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صورة العناصر باقية في المركب وقد حل فيه
صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان
نوعيتان والثاني بان معنى تركب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة
اخرى حتى اذا كان له جزء آن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة
الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تعرض في البسيط
قوة واحدة يوثر في مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلا مستديرا واثالثها ان القوة
المصورة قوة طبيعية مبداء لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان
كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت
مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات
واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عند اقتضاء الاستدارة
كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام
ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها
مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها
في واحد واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان
كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحد واحد
في واحد واحد وذلك مم والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد
المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقع الجسم ههنا او هناك ولانه
ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت
زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب
بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للشمال فالمركز واما للحفاف فالمحيط وكلاهما
موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي
في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء
ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط والسطوح من الخطوط بل هي متصلة

في انفسها

في انفسها لا منفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط
الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة
الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر
كذلك والتقدير بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت
بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه فلو لم يكن
امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا
ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته
فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا
لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله فيما
يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له
فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب
ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون
المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما
على الاخر سريانا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما
يشغله الجسم ويملاوه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا
موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل
الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه
مع بقاء شخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل
اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية
للجوهر ستة لاحتمة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن
تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مرجح للاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل
على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران ومتى ابطل واحد
منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد وقال فان الامارات
يساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم
يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فيما بين اطرافه هو البعد الممتد
في داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون
فارغا وقد يكون مملوا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مملوا وايضا

فحكم الذهن بان المجسم هنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم اولا واعلم ان البعد
منه علاق للمادة وهو الحال في المجسم وتابع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام
وملاقيها بحلها ومداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويسمى به ولا امتناع لخلوه
عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان
لو كان هو البعد موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اعني بعده القائم
به في البعد الذي هو مكانه وحصوله يودي الى تجويز تداخل اجسام العالم في حيز فرد له
وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع دخول البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه
يودي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز فرد له واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة
فيمكن ان يحل فيه الاجسام وملاقيها بحلها ومداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن
ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فنجوز التداخل
فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشا امتناع التداخل
هو العظم والامتداد وكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا
كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع
التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول
دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل
ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فالبديهة
العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور
في احدهما شيء خال عن الاخر لا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل
وبان ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للانقسام والانحجام
الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست
منقسمة الاتباع وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار لكنها
مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل
ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون
اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل
مطلقا في الابعاد سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن
يشكك العقل في ان هذا البعد الموجود من طرفي هذا الاناء بعد ان مع ان

هذا المشار اليه

هذا المشار اليه الحس ليس الا الواحد فلتشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد
هل هو واحد بالحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان للقائلين بان المكان
هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد
القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بانه ليس هنا الا شخص واحد لتعارضه
مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما الاشارة الحسية كما ان البرهان
الدال على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل حكم
بان هنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان
المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان
الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية
وهو الخلف لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس
البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان
داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك
محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه يلزم
للبعد المنافي لقبول الحركة ولزوم منافي الشيء منافي لذلك الشيء اقول يمكن الجواب
بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ويمنع لزوم التسلسل لم لا يجوز ان يكون للمكان مكان
قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن
امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان اخر وهذا الامكان انما يقتضي
امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب
ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما سنا ومنها ان البعد في نفسه ما لا يفتقر
الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما
ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى
حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من
انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان
هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم
بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم
بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق
البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بالمكان

السود فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المماسين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام
اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن
للجسم الحاوي والا لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة
ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح
ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة
اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في
الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة
ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم
للسكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال
الامكنة اذا كان ناشيا من تمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في
الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو
الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون
موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما بالنسبة ويتعلق به وصف المتحرك
بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان
مخوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير مخوف اذا سافر من بلد
الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس كذا الحوت
في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق
له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا يدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل اخر
للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان
هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان او لا محيط به جسم ليكون سطحه
الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه
مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم
بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم [illegible]
في مكانه وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك
وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم
فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي
لا تقتضي تبدل المكان عارض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتحاذيان

بحسب

بحسب ما عرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان
ولهما علة من مكان الى اخر فكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى
حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان
الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله الا يرى انها
تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه الحالة
لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركة الوضعية مكانا اخر
كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح
هذا وقد قيل انه لم ان يعصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان
فيخرج عنه بالامكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة
فلا نفرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة من اجرام
الفلك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور
الثابتة تبعا لحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان اخر فليس مما علم
بالضرورة لهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي فرغ عنه الحجر المسكن في الهواء
فملاء الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان
هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه
ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول
فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض
كالحجر مثلا موجود حال الفرض الحجر متحركا طلبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا
الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر
كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما فرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا
للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد
الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب
ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مالي له فيجب ان يكونا متساويين
واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها
صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة
كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا
حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انعدم الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح

الماء كما به وايضا رق الماء الملومنه اذا اصاب منه بعضه كان ذلك الرق مماسا للماء جميع
سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فهو بعض المتمكن الذي هو الماء
والمكان اعني السطح الباطن كما له ومنها ان المتمكن ما لي المكانة منطبق عليه كما مر الغا
فلا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون
كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء
الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه
فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه
الثلثة بان معنى كونه ما لي له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظ
ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء
من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح
مع بعض القائلين بالبعد المجرد والموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعلة المص
والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا
مساوت حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما
اصح الملازمة بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان
تلك الحركة بدون المعاوق واللازم باطل بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم
في فرسخ مثلا من الملاء ولا محالة لا يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة
ذلك الجسم تلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر
لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة تلك القوة في ملاء ارق
قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ
كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ او يكون معاوقة الملاء
الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق
ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة
والبطو الا بقلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي
زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق
اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نم امكان قوام يكون على نسبة زمان
الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى حالا قوام
ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوامان على نسبة زمان

الخلاء

الخلاء والملاء وعدم الانتهاء مم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر
من القوام بحيث لا يوجد بدونه وح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد
معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فانه
الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس
على انه يجوز ان يكون بمقدار الى اخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية
واقول لا نم اما ان يمكن الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان
امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض
بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة
الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة
اسعار ساعة لاجل معاوقة اذ المفروض ان معاوقة عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان
الذي بازاء معاوقة الملاء الرقيق عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ
فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان
حاصله ان الخلاء محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة
محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه
المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي
زمان ذي المعاوق وعدم المعاوق وانه مح قطعا فالخلاء مح واذا اعترفتم بان
الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة
احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها
في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض
المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وسبب المعاوقة
زمانا فيستجمعهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس
الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها
وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك
الخ المذكور والمص مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على
حد ما من السرعة والبطو لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض
حركة اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت

اسرع او ابطاء من الاولى فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة
جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تجعل ملايمة حد منهما وينبعث
عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت
طبيعية او قسرية احتاجت فى تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان
الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملايمة وغيرها حتى يمكن اسناد الحدود المختلفة
اليها فهى بحسب ذاتها كاد تحصل الحركة فى غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت
الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة
واحدة وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحركة لا تفاوت فيه لان المفروض الخ
فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود الحركة
وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى
المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء تتفاوت حدود
الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى مانعة عن اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق
القسرية وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبداء الميل الطبيعى فاذن يلزم من ارتفاع
هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه
انتفاء الحركة لاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين مارة على امتناع
عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلى فاثبتوا
مبداء ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب
عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعى
شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء سببا اصلا لما سلمنا ان الحركة ممتنع
الا بوجد الا على حد ما منهما فهى مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا
وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطوء زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى
ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطا من المفروضة فكانت مع حد ما من السرعة
والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المص لخص الدليل باحدى
الحركتين الطبيعية والقسرية ثم ندعى ان تلك الحركتين لا تكونان على حد ما من
السرعة والبطوء الا بسبب معاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كانت

هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطوء ثم نضم الى ذلك الحركة بدون احدهما غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعى شيئا ينتج ان الحركة المفردة لا يستدعى شيئا من الزمان
زعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعى زمانا وسبب المعاوقة زمانا اخر معناه
ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق يستدعى زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة
مستقلة بنفسها يستدعى زمانا اى من غير ان يكون للمعاوقة دخل فى ذلك الاستدعاء
ثم بانضمام المعاوق اليها فى الاستدعاء يستدعى زمانا اخر وهذا المعنى لا يقتضى ان يكون
الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق وعالما
للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بمقدمات اكثرها فى محل المنع ولم يسلمه
على الدليل وابطاله لهدم مبانيه على ما مر تقريره مشروحا واما الممنوع فهى انه قوله وكذلك
القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر فى الحركات الثلث المفروضة فى الدليل
المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة
القاسر سرعة وبطوء فى تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعى ان
الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضى قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة
او البطوء وهو محفوظ فى الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق
ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت فى سائر الحركات القسرية الخ
فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون فى الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك
ظاهر البطلان وكذا الكلام فى قوله وكذا القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه
لان المفروض الخ ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المتحرك فى تاثيره والا لم يكن
له مدخل فى اقتضاء حدود الحركة الخ ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا
بل يقول ذلك الامر الاخر هو الميل قال المص فى شرح الاشارات ان الحركة لا تمكن
من حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات
وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة
للشئ بالقياس الى شئ هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبداء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امر اشتد ويضعف بحسب اختلاف
الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع

اعني اندماج الاجزاء وانفشاشها او غير ذلك ذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح
في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الآخر بحسب
ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم انه لو ام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز
ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة
من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه
في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو سلم فلا نم
ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
امرا ويقتضي مانعيته من اقتضاء ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير المانع
لكنه متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا اسقط من
مكانه ثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله
بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية
لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك يتحقق
الخلاء اعني المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع متوجه الى المقدمة
القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين
كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية
على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلا لان المعاوق الداخلي
يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء ولكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا
القائل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر آنفا وكذا
لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدا الميل الطبيعي
لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان هذا
الاستدلال على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك
استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدا
الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة
بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة
بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز
وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في
نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة

لا يستدعي

لا يستدعي الا زمانا مطلقا او مسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة
والبطء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في
الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو سلم ان لتلك الحركة جزءا موجودا
في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يمكن في هذا المقصد او سلم ان وقوع الحركة
في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى
لبيان ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة
في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة
قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان
مدفوع بان العقل حكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بل كل جزء
من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء
الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في
نفسه ايضا مسافة ونحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان
من الاجزاء المفروضة للزمان فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضي
مطلقا الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للمتحرك الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول
اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ
عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد والحاصل في ماخذ
الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد والحاصل
فيه فاما ان لا يكون منقسما اصلا فيكون نقطة او يكون منقسما في امتداد واحد فيكون
خطا او في امتدادين اخرين فيكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد
يسمى نهاية وطرفا بالنسبة الى الحركة والاشارة تسمى جهة فان قيل فالجهات على ما
ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف
يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا والا لزم
ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى
الجهات التي يكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الاخر او
حركة الجسم الاخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل
انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وحركته عن مكانه وذلك غير ممكن الا

لم يكن محدودا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد
لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه
يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة
للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا اذا وضع
بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد
المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت مما مر العامي الفرق بين المكان
والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة لا حصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا
منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم تتبدل
بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا تتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو
فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس
ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا تتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا
ثم نصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما
جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية
لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية
ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب
الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به حسبان عليهما
البدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى
يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار
يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن
عندهم سوى ما ذكروه تعينا وتاهبهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر
الحيوانات الله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء
متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة
متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز
بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي
يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما

باعتبار

باعتبار تحتن قامته بالقدام والخلف فاعتبار الماضي يشتمل على اعتبار الحامي
مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق
اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار
الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل
الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية الفصل الثاني في الاجسام وهي
قسمان فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر بما فيها من المواليد
الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني
الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحدة غير مكوكبة ولذلك يسمى بالفلك
الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيطا بالجميع ولذلك يسمى بالفلك
الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة
السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون
اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك
بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب
السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها
الى البعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة
فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة
كثيرة وجوز المص ان يكون الافلاك ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها
لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت
هذا من المص قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت في دواير البروج على
مدب فلك زحل ويتعلق نفس مجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى لها تحركها
الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دواير البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة
لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واثنى على ويشتمل
تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم
عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطو والرجعة والاستقامة
والاقامة والخسوف والكسوف البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها
بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام مخصوص عايد الكل حال

الفلكيات

الى مثلها بعينها وما يق من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة
ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك
وانها لا تشتغل في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف
ولا اختلاف حال غير ما بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي يتحرك اليها
الى غير ذلك من المسايل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها
لم يثبت في موضع لكون ادلتها مدخولة او لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر
المختار بحسب ارادته حركة الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في
الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطي وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك
الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بناء على
وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على
امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس
بشيء ومنشاه عدم الاطلاع على مسايل هذا الفن ودلايله فان اكثرها مقدمات حدسية
يحرم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد
الاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شايبة الاشتباه مثلا
مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان
نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس
والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت
القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار
وانتفاء تلك الاصول لا يمنعان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما
يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسوي
القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض
وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور
وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز
الاختلاف في حركات الفلكيات وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي
كل من النيرين مضيا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما حتى يصير وجهاهما
هما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا
تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا عرياضين وعلى هذا القياس حال التشكلات

البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من
استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب
حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قايم في العلوم العادية والتجربية بل في
جميع الضروريات فانا نجزم بان اوالي البيت بعد خروجنا عنه لم يصيرا ناسا فضلا
محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلهما
كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يتحقق وضع
غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب
القايلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما
هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة
ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين
كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته
من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبه
وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاحتمال
لما هو الايق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة
وكذا معتمده لمتعمده ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل
لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد والقمر
لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ
حركة من الكواكب او ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة
القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث
والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه
مقدمات مذكورة هنا على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف
حركة الشمس بالسرعة والبطو حركة اما ما ء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير
من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف
على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون يتم ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن
انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على
ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف
وكفى بهم فضلا انهم خلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع

كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها
مع بعض في كل وقت اراده والحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يعجز فيها العقول
والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات يشهد بان هذا الشيء
عجاب واثنى عليهم ثناء مستطاب ندا وبر وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون
اقول فيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون
تدوير وخارجة المراكز وهذا خطا فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا وما
وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي
الى خمسة وعشرين لان لكل من المريخ مع القمر تدوير واحدا فالتدوير ستة
ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز
فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد
الافلاك الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة ترتقي الى خمسة
وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع
المائل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركة بحركة الجوزهرين كانت تلك الكرة جزءا
من الفلك كالمتممات غير معدودة في اعداد الافلاك وكان عدد الافلاك على
ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول
من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر الصامحدية مماس لمعقر فلك عطارد ومعقره
لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة بحسب ايرادهم
الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل الصا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك
الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا
ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ومائتين وخمسة وعشرين اي اسامي
وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا
وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك باسرها
بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبائع قابلة للانفصال الى اجسامها الطبيعية
وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
الا بالفلك وقد مر في موضعه ان الجهة انما يتحدد بالفلك فيه نظر لانه يجوز
ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط
مجتمعة متماسة لا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم

انها

انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون اختيارها
الطبيعية مع اختيارها التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم
وينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل
المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان القطعة
الحوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة بحركة يخرجها عن مكانها فيكون متحركة حركة
مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه
متحرك على الاستدارة واما حركة الحوالة وامثالها فانما يسمى مستديرة لغة
لا اصطلاحا اقول الفلك انما تحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا
تحرك الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو
لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل فان سميتم تلك الحركة
مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك
ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يمكن بحركتها الى احدى جهتي الفوق
والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك
انما المحال ان تحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل
الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت بسائط الفلك
المحدد والجهات اعني الفلك الاعظم دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية
عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي
الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشا للفعل والانفعال
لكن الفعل في الاولين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخرين اعني
الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين
قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما سلاصا عدا
فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل
لاشتماله على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل
انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل
مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير
يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل
باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة

والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة مفارقة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه
اليها ويرد على الوجهين انا لا نم ان الحرارة والبرودة يوجبان تحلهما ميلا صاعدا
وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة
او برودة بلا حمية وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف
فلو وجدنا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد تخلف الاثر عن العلة
الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة والافلاك
متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة
والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيين لهما قال الامام
المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في
غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير
عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن
كروس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان
تسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات
اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة
بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يوثر حرارته
في عالمنا وهذا ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان
الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما
اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من
اشياء صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك
المارة بالفرض اشعة يقتضي تسخينها والصفة كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر العناصر
فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنها بان الطبقة الزمهريرية
تعاوقها ولا يتصور معاوقتها الافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح
في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس
لان الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية تقتضي
عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة
في اجزاء القابل لوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه
وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم الممنوع انه ولوازمها

اي

اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم
قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب عن الابصار
ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة
فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض
اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار
قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة
المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين
واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدوا
العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة
منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة
واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط
عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء
وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في
هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي تلينا بالوجدان والتجربة
والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات
العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا قال الامام من حاول حصر البسائط
العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا طريق
التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا
اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها لا جرم زعموا
ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون
فيما غاب عنا عنصر خال عن هذه الكيفيات الاربعة او مشتمل على واحدة
منها فقط وما يق من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي يستدلون بازدواجها
على عدد العناصر ما هي في نهاية السدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست
في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشدة وغيرها ولا شك ان المتوسط بين غاية
الحرارة والمعتدلة منها حدود ولا نهاية لها فان اشتمل لكل عدد عنصر اقتضى تطبيعه
زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر
لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما

العنصرات

اذا اثبتوا لجميع المادة عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة
لا يتم بكون فعل الطبيعة عنصرا واحدا في مادة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا
البسيط يجب ان يكون فعل الطبيعة في مادة متشابها غير مختلف لانا نقول هم
صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه
ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او بوسائط
اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما كاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس
والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يزيد عليها الانقلاب الى
الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما جاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء
وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق
بواسطة واحدة واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير
فالجميع اثنا عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل
على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصل
عن الشعل لو تمتد ويت ولا حرقت ما قابلها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء
واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء
الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية يعمل عمل النار من الاحراق
كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما
يحرم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار بلين بها الحديد واما انقلاب
الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد تركبها قطرات الماء كلما تبخرها حدثت
مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس
فهو على سبيل الرشح وليس بذاك لان الماء ليس بصعود بطبعه ولانه لو كان بالترشح
لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة
واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس
اليها فذاك هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء
المطيف بالطاس بالاناء ونزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه
زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة
الهواء اياها لم يمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه
زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فزلت واجتمعت

على الاناء وهذا ايضا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تحرها وتصعدها وعلى تقدير
تباشي من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما تفاوتها واما تناقصها واما تراخي ازمنة
حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء
او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان تنزل الكل دفعة فيلزم تفاوتها في مرة
واحدة او تنزل شيء فشيء من التساوي فيلزم تفاوتها وانقطاعها اذا توالت تنزلها
بعد التخلية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالته الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها
وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا
بجواز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متعددة وانما تنحدر الاناء
دايما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الاعلى الى مكان الاسفل
في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه يتحرك
الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا تصعد ولا تناقص
ولا تراخي ازمنة النزول وثالثا بالنقض لوجهين الاول انه ان كانت برودة
الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء
ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الماء الى ان يجري الماء جريانا
صالحا والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب
الهواء ماء لوجب ان يركب الذي جميع سطح الاناء ثلاثة جبلان جميعه في غاية
البرودة والهواء الف متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس
كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن
الاول بان حرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بها وتخلخلها
بطيء ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن
من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف
برده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد
الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا انحدر عنه اتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده
وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء
احالة كل جزء منه بالملاصقة لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء منه
وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فتنصب الهواء ماء فيجد سحابا لم ينسق اليها

من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط بالجاثم يصحى ثم يعود
والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن
الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم
من تبريد الاراضي الجبلية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تحمى الشمس عنها
اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة
فعند برد الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم
ان يستمر الثلج والمطر الى ان يعرض الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك
لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر بعافي جواب النقض الثاني واما
انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث ينطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر
واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير حجارة صلدة
واما انقلاب الارض ماء فعند تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف
ذلك اصحاب الجبل ولما بين امكان الانقلاب بغير الواسطة بعلم امكان الانقلابات
بوسط او بوسايط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يكيفها بالبرودة
حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه
يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك
في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب
لا من الجزء الناري الذي فيه بعده عن الاصافات يابسة لانها مغنية للرطوبة
عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار
اذا اثرت في جسم مركب يصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة
ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب
مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان
الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك
بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة
الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب
حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة
تقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس يبوسة تقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها
فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة

تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للشكل واعترض عليه
بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على ان النار التي
عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المناقشتين احديهما بجواز كون الحرارة
في النار التي يلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما بجواز كون الرطوبة
المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن
الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين
ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل
مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن
الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك
انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل
الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها شعلتها
يكون منها اجسام صلبة ارضية تعقدها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال
ايضا ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في
السحاب وهذا اظهر قوله وايد بما حكاه من ان الصواعق يشبه الحديد تارة والنحاس
تارة والحجارة تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام
في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمتنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على
ذلك الشيخ في الشفاء بتفسيره بما لا لون له ولا ضوء سهو لان الزجاج الملون شفاف
اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية يقتضي ظهور كل جسم كثيف او
رديء والاول هو شعاع النير والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار الصرفة التي
هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب
واما النار المضيئة التي يلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة
لانها قد تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها
يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع
المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق
في اصول الشعل بوجه ما صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهي ايضا يكون
شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ
في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع

لما فوقها طل عن مصباح اخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك مدلالة حركة ذوات الاذناب
فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة تحرية الشمس في اول الميزان ذات ذنب
بقرب الاكليل الشمالي كانت يطلع وتغرب معه لا يفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها
حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال كانت يصغر دورها ويضعف ضوءها
بالتدريج حتى اختفت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة
قد تدريج وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه
لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك
بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على
ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة
اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه
والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة
فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة مكانه باطل
والا لزم ان يتحرك بحركة فلك القمر سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم
لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة
اذ ما يخالطها من الهواء عدوها في طبقات الهواء وقوة على احالة المركب اليها
قيل قد تقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى عن الحيوان
الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير
هواء والهواء المجاور لا بد اما انما يحس برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به
من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع
طبقات الاولى ما يمر منه مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل
ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب والسارك وما شبههما من الاعمدة ونحوها
الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد
لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر الشعاع من الشمس المنعكس من وجه
الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشاء السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة
الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى
على حرارته برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة
الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا

مدفوع

مدفوع بانه لا ينافي بينهما كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة
واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر
عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم على البرودة لا على ذلك اذ لا يلزم خلو
الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة
وما ذاك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة
الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن
من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا يرى ان من
امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع
بانه يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط
اما انها في وسط العالم اي مركز جرمها منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في
مقابلاته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة لو تحركت فاما ان يتحرك عن الوسط او الى
الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني لزم عدم انخساف القمر في
مقابلاته الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالارادة
ما فيه مبدا ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى
جهة حركتها ابطا من حركة فلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف
جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا يحس
بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفا واذا كان حركته
ابطا من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي الى خلاف جهة رمي اليها فاذا فرض شخصان
متساويان في القوة قذفا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر
الى خلافها لزم ان يرى حركتها الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطء
والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها
كما يشايع الاثير الفلك قلنا لزم ان لا يقع الحجران المختلفان في الصفة والكبر
المرميان في الهواء في سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط الصلف النهار
على الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه
قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المشرق الى المغرب وانما
ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة
سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم

يعلموا ان ذلك جايز الا في كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة
الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة
بهذه الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء
متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي
اليه تتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة
على ما فيه مبدا ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة الهواء هي مسايعته
مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شي من المفاسد شفاف
اقول الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لا يمكن
ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شي يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان
العلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم
واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المص ولا اللغة قال
صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفافا ايضا عن الكسائي
اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شفيف وشف اي رقيق وشف جسمه يشف
شفوفا اي نحل لما ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها
الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الثالثة الارض
الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة
من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تحلل
اليها المركبات يسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بينها عالم الكون والفساد
يسمى اركانا ومن حيث انها تنقلب كل منها الى الاخر يسمى اصول الكون والفساد
والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا احلت بالقرع
والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية وناريه اما النارية
فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل
من الاثير الا بالقسر ولا قسر هناك ولا تتكون من غيرها لان استعداد الجزء
المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها
لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية مخلوط
بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما غيرها من الاجزاء الارضية
والمائية فانها تنطفي فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد كاستحالة الشمس

وغيرها اذا صار غالبا على ساير الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا
منقوض لوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء
وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها
انما يحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجوداتها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان
فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها
المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة
يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها
في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة
وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة
لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي
المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات
الا اربعة هي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة
او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد
انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك
صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل
ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا
او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول
لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على طرفيهما عند حصول انكسارهما
وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور
المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فينفعل الكيفية في المادة فينكسر طرفا
كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه
الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج تماثل الحاصل
في الاجزاء الاخرى اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل
حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين مما يقابلهما يعني ان يستحسن بالقياس الى البارد ويسخن بالقياس

الى الحار وكذا ازالة الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل
هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت برودته وليس هناك
صورة مسخنة تلائمه فان صورة الماء هناك يفعل فعلين متقابلين اعني التسخين
والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية
فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء
كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا
ليس الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة مستحيلة في الكيفية كانت
الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية
باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية
الاخر ليس الا كونها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد
انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فح لقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية
الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم موثرا
حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاخرى بعد
انعدامها موثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى
بعد انعدامها موثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المحصل ههنا ان
يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين
غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى
سخافة هذا المذهب لان الصورة انما يفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم يكن كيفيتها
فهي لا تفعل ما لم يكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون
الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من
تفسير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في مادة اضعف
منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون
الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة
كيفياتها متصفة متماسة معدة لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية
اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدء على تلك العناصر اويقال ان الفاعل هو الصورة
والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها
والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد

فيجوز

فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام
بكون الكاسر منكسرا او المنكسر كاسرا وكون المعدوم موثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء
المتصغرة التي حلت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد
فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية
لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية
المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض
المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها
فان الحرارة مثلا يكسر سورة البرودة والبرودة يكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة
البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة
فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار
سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة
كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال
واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب
الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من المحال على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو
ان يكون الانكسار ان معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين
لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا
حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج
واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يبقى يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد
ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد
اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان
معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان
تنعدم عنه الكيفية القوية وتحدث له الكيفية الضعيفة ان المحال لازم غير
مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
حال وجود الانكسار ضرورة وجود الموثر حال وجود الاثر معدوم متيقن ايضا في تلك
الحال تحقيقا بمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان
يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب
يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما

بحث الكون والبروز

على انكسار سورة حرارة النار لزم ان يعدم تلك البرودة الشديدة من الماء وتحدث
برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا
بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فيكسر سورة
تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي عودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية
لها مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لايق الحرارة الكاسرة تمنعها
عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزايلة لا يعود الا بعد زوال
الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة الا بعد عود البرودة الزايلة فان قيل ما ذكرتم
انما يلزم لو كان الكاسر سورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزايلة اما اذا كان
الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة
البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسايط اشارة
الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الشفاء
لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسايط اذا
امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورته الخاصة وليست ح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة
وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم
من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه
لا مزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القايل ان الموجود في جميع الممتزجات
بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات
وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات
على ما ذكرتموه اذ لم تتمحض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول
بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان
وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات
لا يهبط عن الاثير بل يكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القايلين بالملبط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية في الصورة
ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك
الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل

والعنب

والعنب وغير ذلك وانما سمي بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها
ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا وغايبا عنه لا على انه حدث
بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا لذا هم
قوم زعموا ان الظل ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غير ان فيه كالماء
شلالا فانه انما يتسخن مع وجود اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متعاربان
فانهما يشركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار مخالطة فيفترقان في
ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء في الاول وفي الثاني يرى انها
وردت عليه من خارجه وانما دعاهم ان ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء و
امتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج استقل بالتنبيه على
فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد
المذهب الاول بان النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة البطم وسمي في ظاهرها
وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها
بل لو لم يكن في الفضاء الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق لوجودها بالفعل
فيه وجود الابرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق
بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية
وكذلك النارية الغاشية في الزجاج الذايب لو كان قبل ذلك في الزجاج
موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ
فيه والاحساس لما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة
كالنوفون انما يكون بكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق
والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدنا
الحي عند انفعالها منه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا
بخلاف ما قال به الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في
النوفون انما لا يظهر للحس لكونها مكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا مثله ناقضوا
مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدات
الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما تغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية
من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب
الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما تحمى بل

تحرق من غير نارية وهو ما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يحصل قوامه بالتبخر
رقيقا متخلخلا كالهواء الكبر بالجاح المنع عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول عليه فانه يسخن
لامحالة فان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله تقتضي السخونة وكالمخضخض وهو
المسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني
ان الماءين المتشابهين اذا سخنا في انا بين احدهما مستحكم اي مستحكم الجرم كالنحاس
مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان في
التسخين بفعل النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر
لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المعدوم
يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول
شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك الرابع
التعاقم الصاحة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها
ينشق بعد صيرورة اكثر ماءها نارا او تصيح صيحة عظيمة مايلة منزعجها الدواب فحدوث
السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على
الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد
يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بل ينزل بالطبع ولا قاسر هناك
فاذن هو للاستحالة ثم تختلف الامزجة في الاعداد بسبب قربها وبعدها
من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت
بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة
للمبدأ الذي هو احدي الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض
منه عليها ما يحفظ تركيبها ويتيسر ما على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق
بمقتضى طبائعها ثم ان لصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك تتفاوت
حال الامزجة بالقرب والبعد منه الى الاعتدال فيتفاوت محالها في
الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفايضة عليها
كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة
استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه
الى الاعتدال والوحدة الموجبة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيواني اقرب
الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ

الاجزاء

الفياض

الفياض مع عدم تناهيها بحسب التشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان
التركيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج
وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ووعرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج
عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع له مزاج تناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه
لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس لزاد نوع واحد كالانسان
مثلا على الامزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت
مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له
مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع
بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم من
الطرفين امتدادا يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة
الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان
بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك
وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما
كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان مثلا هلك
ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة متسعة لان مقادير الكيفيات
المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل
اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال
في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن
الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة
او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه
اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة
والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية
متفاوتة فلا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور
المتفاوتة بعضا اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها
الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي
مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة
وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون

المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء
في جهة العلو فتمانع الاجزاء ومتعاوم لتساوي قواها في الميول وبقي مجتمعة فيحصل
المزاج متفاعلها نعم يتذر وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء
الاجتماع فيكون المتصل كالحاصل الاجتماع الذي لابد له من مقتض سوى الاجزاء
اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل
لكان له مكان طبيعي لا يسبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز
ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا لآخر غيره والا
يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية
يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب مم
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب تقدم عندهم وان كان
كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط وقد شغله بالمحلل
تمر الفضاء الخلاء وايضا نختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد مر تحقيق ذلك
اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول
بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول
اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام
الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته
الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع
او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المص
وقد يطلق المعتدل على ما يوجد عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي
له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان
الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل
بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي والطبي
والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير
المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه يمكن ان يكون الخروج عن الاعتدال
بكيفية واحدة من الاربع فيكون آخر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما
بكيفيتين غير متضادتين فيكون آخر وارطب او ايبس او ابرد وارطب او ابرد

وايبس

وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وان
تقسيم المزاج ح الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في ما وي الاي
من غير رجوع الى برهان ولذلك قال الشيخ في القانون المزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة
العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد لوجهين ان يكون
المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي
في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن
بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا
الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين
معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل كيفية على الاخرى
وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية
او بكيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية
اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان
والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة
واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضربها في اربع حالات هي زيادة
الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث
اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة
واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة
يصير اربعة تضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها
وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين
والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات
الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه
عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين
اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين
فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل
اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال
المركب التنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من اقسام الستة

اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما
والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل
اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرناه وقال ان كان
الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان
او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون بالزيادة في كيفية او
كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج
بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اذا اعتبر في الخروج بثلث كيفيات
كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فاسقط بذلك الاهمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من
الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات
على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللايق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف
برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت يكون مزاجه كان
مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن
ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة
كون المركب احر او ابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا
مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة
اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج
عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام

لما ذكر في الفصل
الثاني اقسام الاجسام والخر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا
الفصل بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي
اي الاجسام كلها متناهي الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند فقد
بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب
ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما
يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما
فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس الى بمثله اي ما

فرض

فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان يفرض خطا غير متناه من مبدا معين
ويفرض خطا آخر غير متناه ايضا بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم يطبق الثاني
على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزايد وهو محال
واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد عليه بمقدار متناه وهو
ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا
تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام
عليه سوالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع
وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها
نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالفعل ما بلغ
يعني اذا امتد عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا امتد عشرين ذراعا
كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتد الى ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى قياس هذا
معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا
بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي
اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول
وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى
المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف وقد قيل في
شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل
الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين
بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد
بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا
يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا
بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين
لمساواتهما البعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان
المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط
دايرة ونقسمه الى اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي
تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة هي اقطارها
ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها

وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قايمة لان المركز بل كل نقطة يرص على سطح محيط
اربع قوايم وقد قسمت ههنا اقساط ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي
قايمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان
ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا
فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المنفصلين بخط مستقيم
حدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساويتان
فلما كان احديهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قايمة وجب ان يكون الزاويتان
اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المنفصلين متساويين لتساوي الساقين
لزم ان يكون كل واحد منهما ثلثي قايمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب
ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا
كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتدا مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا
واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي
قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما وجب
كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا
فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول
لا يخفى على المتامل ان كلام القايل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة
بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثي قايمة
او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا يقيده فالمساواة
ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يفرض خطين سرجان كساقي مثلث
يكون البعد بينهما بعد ذلك بهما ذراعا وذراعا وبعد ذلك بهما ذراعين ذراعين وعلى
هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالقوة اشبه منه بالبرهان
الرسمي فقول القايل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الرسمي محل بحث فان كلام
المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها
بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين
البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص ثلاثتها انما يدل على امتناع لاتناهي
الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة
ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك يرد على جميعها ان الاستحالة

البرهان السلمي

انما

انما نشأت من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط
واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل
بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتلك النقطتين كيف لا يكون كل منهما محصورا
بين الاخر وذلك الخط الواصل • واتحاد الحد واستواء القسمة فيه يدل على الوحدة •
اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة في الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض
او متخالفة بالحقيقة فذهبت الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من
قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص
كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار او نسبة الموجب الى الكل على السواء
ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على السماء يثبت جواز
ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم الحنت
الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل لوجوه
احدها ان الاجسام بتقدير استوايها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا
تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يصح في حق من يصف جميع الاجسام
وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عدا انا فاما قبل ذلك فليس الا الرجم والاخذ
بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في
الماهية واجيب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم
الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم عم وثبته فلا يدل على الحكم الكلي
وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابرهيم عم كيفية عندها يستلذ
مماسة النار كما في المعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض
فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل
على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والا جزاء
باسرها متساوية فيه فيكون متساوية في الماهية واجيب بان المعول في الحد ليست
ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي
في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف
الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان
المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل
للابعاد او المشترك بينها وبراهينهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول تخالفها التخالف

خواصها وذلك لوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمص يوهم ان المراد بتماثلها
اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والفضة قضت
ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر لحكم الفضة بمعنى انا
نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودواينا هي بعينها التي كانت من غير تبدل
في الذات بل ان كان فمن العوارض والهيات لا بمعنى ان الحس يشاهد لها باقية
ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم
النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين زعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم
عنده مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد بينا كذب على ان ليس مذهبه ان الجسم
عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها
وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا
اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما يتجدد
الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد
للاجسام حتى يقولوا انه سعى لطرد الضد ومذهبه ان الاجسام تفنى عند
القيامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المص ان هذا النقل
من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء
فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها
الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنفوا عنه ما توهموه من
كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذواتها بل لمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات
المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح
كالهواء فانه خال من هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من
شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن
الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني
لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس
ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف
بلون معين فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه
عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمي الكون واللون
من الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد

الاتصاف

الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه
فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف
على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد
جدا لانه على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء
واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء
الى انها ليست مرئية بذواتها اهل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء
القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل يعاونه
هذا الاحساس بحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام
فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص
هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه
غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما
واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون
عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا
لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض بالاكثر من محل واحد فالجزء الموصوف
بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال
واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل شيء مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر
والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة
فانها لا تخلو من الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع معين وموضع
فان كان منتقلا عنهما او عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما
حادث وهو ظاهر بالحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا
من حال الى حال والانتقال من حاله الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول
الحالة المنتقل عنها وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق
والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق
المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى
الحدوث هنا واعترض عليه بانكم ان اردتم تكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير
انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقية بالغير فممنوع وان اردتم به انها تقتضي
ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية

حدوث الاجسام

الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب
تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها
بآخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد
مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا
حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة عنى قوله
الحركة يقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين احدهما ان ماهية الحركة
مركبة من امر معصي ومن امر متصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها
ولا شك ان الامر المتصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا يحصل الا بهما فهي
ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل ودفع
بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتصل باقية معهما لان الحركة
لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتصل جزئي من جزئيات
ماهية الحركة فهي متحصلة محفوظة بكل منهما فلا يلزم مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا
مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات
وهكذا الحال اذا انقسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد
من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي
من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بالعدم الازلي فيجتمع عدمات
تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجد في ضمن
جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع
ذلك بان الازل ليس زمانا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركة
كلها حتى ان وجد فيه عدمات الحركة كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه
فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها
ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس بغرض شيء
من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود
من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد
في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك
الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها تارة بابطال

السند

السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك يعين ما سيذكره
في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض
من حدوث كل جزئي من جزئيات تلك الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له
الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه سيقيم الدليل على ان جزئياتها متناهية
وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت
حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان
كل واحد منها حادثا كان مجموعها حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية حادثا
كان الماهية ايضا حادثة ثانيها طريقة التطبيق وقد عرفتها من مبحث ابطال التسلسل
وتقريرها ههنا ان نقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها
كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار
متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسرد الكلام الى على ما مر وقد
عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا
ثالثها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة يجب التفاف اجزاء بعضها بسابقه
وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات
غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك
الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوف بالمسبوقية
وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية
معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وكل
سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من
عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما
في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر
واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه
وجودي قديم وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته
فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا فيستند الى واجب بالذات فعالة ولا يمكن
ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان
لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم
من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم

انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط
حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط قديما
ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء
الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور الموجودة المترتبة
معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط
مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا
فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام
عند الحكماء ينحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة
فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز
على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ولزم
منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نم ان السكون
امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم يكون
ازليا لا جائز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث
اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون
موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون
السكون موجودا كالحركة وقد تغضي عنه بتغير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم
احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون
لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان
وجد له كون غير مسبوق بآخر يلزم الاول ليلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا
لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فيما بيناه به حدوث السكون واما
بطلان القسم الثاني فبطريقي التطبيق والتضايف وثانيها انا لا نم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها انا لا نم ان الشرط الذي
يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره
عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك
الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه
فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم
الممتنع اما ابتداء واما بواسطة ازلية كما ان الموجود الممكن الازلي لا بد ان يستند

الى

الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما
لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم
لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم
ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل ترتب العدمات الممكنة ترتبا
ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك بتسلسل محال واما تناهي جزئياتهما
اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر
في مبحث ابطال التسلسل اقول قد تحقق في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى
مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة
يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا اجتمع في الوجود
ولو صف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين وجب زيادة المتصف
باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص
والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين
اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا
في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتداة من الآن مرتين
يكون احديهما من حيث ان كل واحد منهما سابق والاخرى من حيث هو بعينه
لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود
ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى
اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع
فيه بواحدة وذلك لان المتصالقين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث
الآني مسبوق بمحض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزم
عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها
قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية
ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق
في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل
منا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة
علة باعتبار ومعلول باعتبار وكانهما حاصلتان متطابقتان في الخارج احديهما
بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والفرقة قضت بحدوث ما لا ينفك عن

حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى
لاينفك عن تلك الحوادث لايوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها
واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض
الابها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها الصغرى
ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده فى الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعنى الاجسام
حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها
اراد ان يشير الى اجوبة دلايل القائلين بعدمها فتوهم الدليل الاول منها ان الاجسام
لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اولم
يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه
من الاوقات مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص
والكلام فى ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث الاول
ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لايتوقف على امر حادث مختص بوقت
حدوثها بل جميع ما لابد منه فى حدوثها حاصل فى الازل واختص الحدوث بوقته
اذ لا وقت قبله اى اختصاص الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات
انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات
التى يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع
اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح فى
تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية فى الامور الوضعية الصرفة وانها
غير مقبولة اصلا واقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه
الترجيح فيما بين الاوقات التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا فى الاوقات
التى بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التى
بعده ترجيح من غير مرجح واجاب عنه بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت
دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على
امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد
عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون
المتعلق به الذى كفى فى وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر
لزم الترجيح من غير مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق عم الاوقات باسرها

لايق

لايق حمل الارادة القديمة تعلقت فى الازل بوجوده فى وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت
وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده
على حضور ذلك الوقت الذى هو حادث فينتقل الكلام الى حدوثه وان كان تعلق
الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا
تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل فى مقام
المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه
الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تاثير
يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومى قديما
لجريان الدليل بعينه فيه لايق الحادث اليومى يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل
جائز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل فى
الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق
بآخر لا الى نهاية فيكون لحدوث العالم الجسمانى عن المبداء القديم تمام الحوادث المتعاقبة
كما فى الحوادث اليومية فان قيل تمام الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تتزايد
استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحوادث المشروطة بتلك الشروط
حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبداء القديم ما هى مستعدة له وما سوى العالم
الجسمانى ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث العالم عليها
قلنا لانم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى المادیات اذ قد يكون
تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى
ان ينتهى الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسمانى تقرير الدليل الثانى ان موجد الاجسام
لا يجوز ان يكون فاعلا مختارا لان المختار الذى يصح منه الفعل والترك انما يفعل
بقصد وميلان فلاختيار الحادث شئ ولا يصل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الاتحاد
على تركه بالقياس اليه فيكون الاتحاد اولى به من تركه وكان بالاتحاد محصلا لتلك الاولوية
ومستكملا بها وكان بدون ذلك الاتحاد ناقصا فى ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون
المبداء القديم المؤثر فى الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما
قيل يجب عليه ان يقول ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة
او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متسلسلة الى غير النهاية

فلا لا الحوادث اليومية على راى الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث التي كانت
راى المتكلمين والجواب انا لا نم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك
ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة
ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه
ولذلك اكتفتهم القول بان افعال الله غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار
وتمسكوا في هذا التجويز لقوة حمى العطشان ورغيف الجائع وطريق الهارب من السبع
مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح
وبين الترجيح بلا مرجح فالوا ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من جائز
ضروري البطلان كيف ولو جوزناه انسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من
غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر اذا كان
مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح
احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر
الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند
ترجيح احد هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها فلزم التسلسل في الارادات
وان لم يستند الى شيء فقد رجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل
الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات
واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو
سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع والمضار
فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء
فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور
منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا
المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه
بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث
ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة
اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم
المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب
ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة

والصورة فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نم ايضا
انها لا تخلو من الصورة ولم يتم دليله تقريره الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان
عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون
الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت
الحركة التي هي مقداره ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم
ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا
ولو سلم فتلك العلية لا يستدعي زمانا فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض تلك
القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد شاركه الباري تعالى
في التجرد ولزم تركب في ذات الباري تعالى من الامر المشترك ومما يمتاز عنه وهو
محال فمنشاؤه ظن ان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات
لا تقتضي التركيب في الذات واما له وجود ما خوله كقولهم استدل الحكماء على وجود
العقل بوجوه فريقية بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني
الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن
ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول
صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى
لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر ايضا عنه
والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات
لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس
لا يمكن ان يكون احديهما هي الصادرة الاولى فلان كل واحدة منهما مشروطة
في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف
على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات جسمانية فلو كان المعلم الاول هو
احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون
معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم
تعدد آثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط
في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق

جواهر المجرده

المشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق المشروط هو الصورة او النفس في تاثيره
فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان
يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول
لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه لما مر ولا يجوز ان يكون المشروط
في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق
المشروط وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة
لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا يصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت
هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت
صلاحية التاثير عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات
ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة
بالمحل او باعتبار وصفه بالمعلول الاول ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما
انتفت قوله والا لما انتفت وح يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة
لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها
من المعلولات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسايط ولا سبق لما انتفت
صلاحية التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان
اول الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك
لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال الهيولى به في الصورة
والنفس وبالوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى بيان الدليل المذكور
وذلك انا لا نم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار بتعدد ارادته
او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده
الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية
يجوز ان يكون شروطا لتاثيره فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول
هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون
هي المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة

فلم

فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو مم
لا يليق ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة
فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في معلولها ويمتنع ان يكون الشيء
الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع مم وقد تكلمنا
على دليله لكن مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم لا يجوز ان تكون
المادة قابلة له بذاتها وفاعله له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر
عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة من صفات
الواجب ويمتنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات
فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني
الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين
لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا
لان المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات الثلث اعني الصورة
الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان فلا يجوز
ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به فلا يكون
نفسا بل يكون عقلا وهو المطلوب هنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس
لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال
الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج
الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة
في جواز ان يكون اول ما يصدر عنه نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن
او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا يؤثر الا بآلة جسمانية بل قد يؤثر بذاتها
وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا
به فان قيل فيكون مستغنية من المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل
سوى هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله
والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو النفس ويكون الجماد في اول المرتبة بدون الآلة وقولهم
استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل
دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي يفرض

اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التى للاجزاء المفروضة
متحدة فلا تقتضى امورا مختلفة فلا يكون شئ من الاوضاع والمحاذات واجبا
لشئ من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة وتلك النقلة لا يتصور
الا بالميل لما استعرف فيجوز ان يكون فى طبايعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة
المستديرة لم يكن فى طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير
وجب ان يكون لها مبدا فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسرى وقد
ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبداء ميل طبيعى ومع وجود مبداء
الميل المستدير فى الجواهر البسيط يمتنع ان يكون فيه عايق عن ذلك الميل
بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها
لشئ ولما يوقفها عنه ايضا والعايق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة
من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده فى الاجرام الفلكية وذلك
لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد مبداء الميل المستدير وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية
متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان فى الفلك مثلا
طباعيا محركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهى ما ارادية او
طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا
ثم يتركه ويطلب وضعا ويتركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب شئ وتركه لا يكون
الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة
فلا يجوز ان يكون طالبا لشئ وتاركا له وان كانا فى وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون
المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة واما مطلوبة غير متروكة لانا نقول
الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين
ان يكون ارادية فثبت ان استدارة حركة اجرام السماوية توجب ارادة المتحرك
وارادته يستلزم التشبه بالكامل اى الذات التى كمالاتها حاصلة بالفعل لان
الارادة تقتضى ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب الممتنع وهو اما
محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او
للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لان نهما
عصيان بالجسم الذى منفعل ومتغير عن حالة ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس

والاجرام

والاجرام السماوية لا يخرق ولا يلتيم ولا سكون ولا تعنصر ولا تنمو ولا تنزل ولا تتحلل
ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير من حالة الى اخرى الا فى اوضاعها
التى لا يتصور كون بعضها ملايما وبعضها غير ملايم فتعين الثانى وهو ان يكون المطلوب
معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احديهما والاول
لا يتعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثانى يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة
اما ان تنال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا تنال
اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة
محال لانها حافظة للزمان الذى يمتنع عليه العدم مطلقا اى سابقا على وجوده او طارئا
عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير
الممكن مح اى طلب غير الممكن محال واراد بالحاصل بالفعل ما ينال فى الجملة وبالحاصل
بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث
وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمط ولا يجوز ان يكون شبها مستمرا او الا يلزم
الانقطاع او طلب الحاصل لان شبها غير مستمر اى شبه بعد شبه بحيث ينقضى
شبه ويحصل آخر وجب ان يحفظ ذلك تعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم
الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول متشابهات غير متناهيات تحصل بالتدريج
فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا
بالفعل بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمط الذى هو بالفعل من كل الوجوه
ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد
ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا
ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه
اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث بنينا حدوثها
وانه موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نم ان الطلب المحسوس
لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك
مع المنازعة فى امتناع طلب الخ اى لا نم ان طلب المح وايضا لا نم ان طلع
الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون
تقرب القطبين وبعضها يقتضى ان يكون تقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى

طباعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يق من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع
بان نسبته الفاعل الى الجميع سواء على هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم
فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز
الفعلة عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا نفارقه
فان قلت لا قدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء المفروضة بالنظر الى
طبايعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك
الصورة المذكورة امرا عاليا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال
حصره العايق الخارج بعد هذا في ذي الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل
من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك
لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غير ما مما اعتبر الوضع بالنسبة
اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم
تجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها
بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعنى
وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر
منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا
فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا مالي
عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا مالي عن الفوقية
والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتها
يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها
اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نم ان الفلكيات
لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما سيم عليه من امتناع العايق الخارجي من امتناع
الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم
فلا نم ان ما تقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبداء ميل طباعي ولو سلم فلا نم ان العايق
عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذي ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون
العايق ذي ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم
انه لما وجد مبداء الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل

عن

عن وجود المبداء لانتفاء شرط كعدم الحالة الملايمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم
من عدم نيل ذات المطلوب او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب
لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المط او صفته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب
الافراد كما ذكرتم في الشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المط المتشبه به ليس هو الواجب
قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف كمال التشبه في الواجب بحسب الاعتبار
ولو سلم فلا نم ان المطلوب الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل
وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم
لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون
جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر
يحوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي
فلا بد ان يتقدم وجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود
الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات
عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ان عدم الخلاء في
داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي اليه واذا
وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا
ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه اليه وبالعكس
بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن تعينهما
وتقارنهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلف وجوبا وامكانا لان
اختلافهما في ذلك لو جب لجواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة
وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك هف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته
فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف
ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة
هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد للمكان

الجسم المحوى بحيث اذا انتفى الخلاء داخله كان مملوا من المحوى البتة واذا وجد
المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله البتة فاذا اعتبر وجود ذلك الصورة فى
مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان وكذا اذا
فرض ان العلة هى الهيولى الحاوى لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من
ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية فى مرتبة لم يكن
للمحوى فى تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها لمرتبتين وبمثل ذلك تبين
ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القايمة به لا يمكن ان يكون
شئ منها علة موجدة للمحوى وكذا الاسبيل الى الثانى لان الحاوى اشرف من
المحوى لكونه البعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب
الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف
والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك يتبين انه لا يمكن ان
يكون شئ مما يتعلق بالمحوى من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوى فاستبان
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو
اما الواجب او العقل والاول مح لما مر فتعين الثانى وهو المطلوب وقوله
لمنع الامتناع الذاتى اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نم
ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن
وجوب عدمه بالذات ينافى وجوب وجود ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى
فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب
بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا امكن
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق
الانفكاك لكن احد المتنافيين اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع فى
نفس الامر فالمنافى الآخر اعنى وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع فى نفس الامر
فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار معارضا
فى المقدمة اعنى امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل
ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافى كون ما يلازمه اعنى وجود
المحوى واجبا بغيره انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو الحاوى فمسلم لان
وجوب المحوى بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود الحاوى

ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع فى نفس الامر مم فانه قد برهنا على ان
الحاوى لا يكون علة للمحوى وان اردتم انه ينافى كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نم
المنافاة بينهما فان وجوب المحوى لعلة اخرى غير الحاوى لا يستلزم ان لا يكون عدم
الخلاء واجبا فى مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى
ممكنا فى تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه فى تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها
لان ارتفاع وجود المحوى فى تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان ارتفاع
امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا او لا يرى انا اذا فرضنا
ارتفاع المحوى والحاوى معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعنى وجود مكان مع خلوه
عما يشغله اما اذا فرض حاو وليس فى داخله محوى كان المكان الذى هو سطحه الباطن
او البعد الموجود او المفروض فى داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل البرهان على
امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشئ فليس بممتنع كما سلف
فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلاء
بالذات منافيا لوجوب المحوى بغير الحاوى فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى
غير الحاوى وقولكم المتلازمان لا يتخالفان فى الوجوب بالذات مم وقولكم فى بيانه
اذا لم يكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان
ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى جواز الانفكاك لجواز ان يكون
الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى
ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه
عن الواجب وانما كان مقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس
كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافى
امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم فى نفسه
فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم فى نفسه مفهوم
وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر يكون ارتفاع حصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول
الثانى فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا بل لا نم الملازمة بين
وجود المحوى وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه فى الصورة المذكورة اعنى فرض
ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى عدم الخلاء متحقق هنا
مع انتفاء اللازم الآخر اعنى وجود المحوى هذا وقد اجاب عن اصل الاستدلال

بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بواعتبار وجوده ووجود المحوي
في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي المعين
فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي
المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد
المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير
لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير بل يجب ان يكون بحيث اذا وجب
وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا
عنه في المرتبة واما انه ان وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة
فذلك غير واجب قبل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يق لو كان
الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي
بعد لكن المحوي هو الذي علاء مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب علاء
مقعر الحاوي واذا لم يجب علاء مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول
ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك
الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي
فذلك مسلم لكن لا يجديه نفعا لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء
لما عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك
لكن لا نم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم
فنوعها لا شخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم
ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد
على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه
قطرا ولا شك ان الوهم يذهب الى تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي
على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانية دليل اخر على
اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير
المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط
في صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم قبل الاتحاد لا وجود له ولا جزئه
فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجدها فموجد الجسم لا يكون الا

مفارقا

مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني
وهو المط فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئه معا بل يجب ان يكون علة
لجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون
مادة الجسم موجودة قبل مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد
المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم
الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع
مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاده ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا
يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا فكنا
الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في العلية
غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا للكل واحد من جزئيه
والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة
فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت
وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا
يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون الحادث للجسم من هذا القبيل
دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا
فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما
او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك
الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب
واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى
فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى
لم يوجد هي واذا لم يوجد الاخرى او حدث الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر
والذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احدهما جزء منه
وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من
الاحوال عن الوجوه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم
طبيعي الى ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته
دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس
النباتية التي هي مبدا الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية

بحث النفس

التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية
فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يحمل به النوع
اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديدة او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات
الثانية المتأخرة عن حصول النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع
من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها
وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للجمادات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية اذ لا
كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم الى يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا
يصدر عنها افعالها بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة اراد وانه ما يمكن
ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون
بالقوة لا ما يتأخر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج حينئذ عن
التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج النفس السماوية على رأي من يقول
ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون
جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل
الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية
وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها
ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على رأي من يقول ان لكل كرة نفسا وانها
ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون
واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة
فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية
وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا
اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل
فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء وأجيب
بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بعد الاتي
فانها تفعل افعالها بدون آلة يتوسط بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم
من ان قولنا ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال
اول لجسم طبيعي الى معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا

بان

بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة
والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناول لهما رسم واحد اذ لو
اقتصر على مبدأ فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد
والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفس
الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا ما وليس
للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس
اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادة لا ارادة ولا خفاء
في انه معنى شامل لهما يصلح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا
ليس على نهج واحد عادة لا ارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على رأي وعلى نهج
واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يوقف كل واحدة من النفس النباتية
والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي
تتغذى وتنمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي
آلي يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال
اول لجسم طبيعي آلي تعقل الكليات وتستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول
طبيعي وهي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكره في تعريف النفس عموما وخصوصا
ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هو
نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ
الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه باني وان لم يكن
احده في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس
معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع
تعالى بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف
نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس
الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية
في الافراد الانسانية حادث لا بفناء البدن ولا بفناء البدن ولا تفتقر في الابدان
وله تعقل بالذات واحساس بالآلات ويشارك النبات في قوى التغذية
والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن والتدلل
على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي

الى من جهة ما تغتذي وينمو ويتكمل ويتولد فقط

نعني بكلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان
المزاج واقع بين اضداد متشارعة الى الانفكاك وانما حرما وعلها على الاجتماع والتاليف
النفس فيكون حصول المزاج موقوف على التاليف والالتيام الموقوفين على النفس
فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي
شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من
مبدائها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شروطا في حصول كمالاتها
الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور
واجيب بان نفس الابوين لقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصرفها اخلاطا وتخزن
من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها
انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة
لمزاج التي فقط كالصور المعدنية ثم ان المني في الرحم تتزايد كمالا بحسب استعدادات
يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنمو وتتكامل البدن الى
ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم تتكامل
الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبر البدن
الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني
الواقع اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية
الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك
يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة
الى امور يستند اليها ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال النباتية وان المزاج
الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود
ويتوقف عليها الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له
بكمال التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود
ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود وبايراد الغذاء وحفظ
المزاج الى آن حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة
على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ان من يزعم
ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ

من الكمال

من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لآثار تنسبونها انتم الى
النفس وتثبتونها امرا آخر غير المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على
مزاج آخر سابق عليه هو بحر الاضداد المتشارعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف
الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف
النفس على النفس على ان ذلك الضد جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على
نفس اخرى سابقة عليها بتعد المادة لفيضان النفس اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك
الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما تريد النفس الحركة
الى الجهة والمزاج بما فيها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض اذ تقتضي الحركة
الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة
المقتضيين واليه اشار بقوله وللمانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان الممانع
للنفس في الحركة اذ في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فيمانع
النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من
جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس هي عند
بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند
بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله
وبطلان احدهما مع بقاء الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ
الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك اللمس لان المزاج كيفية ملموسة
قالوا ورد عليه ان كانت كيفية ملموسة بشبهه به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان
كيفية مضادة له انعدم فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين
مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما تقع الغفلة عنه يعني ان
الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع
حالاته ويدل على ذلك انا الانسان اذا كانت له فطنة صحيحة وراجع نفسه
في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها كذا اذا تعطل حواسه
الظاهرة والباطنة بالسكر لا تغيرت ذاته عن ذاته ولا يلزم من ذهول العالم والسكران
ذاتهما في حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العوارض
وتغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس فظهر ذلك بالمعلوم
الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه

ولا يتلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل
عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا
بالتشريح فيكون غافلا عن البدن الخ وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا
لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان
عندنا هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل
عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه
لو كان لا يعلم عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ماهي ولا يعول بحسب علمها
لحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها من ساير الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها و مغايرة لما يقع المشاركة
به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام
ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها
الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه
على من له ادنى تمييز فكيف يجعل مسئلة وتدون وان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن
بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين
مغايرتهما لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزاءه وقواه والجسمية بدليل
يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا
ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا
تزيد وتنقص مع ان النفس باقية كما كانت من اول العمر الى كما يحكم به البديهة وغير
المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها
دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا مسوس الحيوان والنبات
فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل
بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام
حيوته فيه ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهده من هيكله مع
تشخصات يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل
ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها وذلك كالاجزاء الاصلية
التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل
لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات

ولا

ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها
ليست بجسم والا لكان عين البدن او جزءا منه قلت انها ليست جسما منفصلا
عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس
تبين انها جسمانية فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره احيث بانه ربما
ذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه عرا الاعراض المذكورة
لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها
مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول
ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي تصورها
وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا
بغواش مادية من مقدار معين واين معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون
كليا ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص
المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين لوجب اختصاص الحال
فيه واعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون
العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد
اخر فلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في الآلة بل
يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا
سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية
بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له
هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية
ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة
بهذه العوارض بعضي اتصاف ما حل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة
لا يوجب اتصاف ما حل فيه الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة
الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن انما يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة فيها
على نحو حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة
في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل
السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي
تحقق فيما سلف اقول ان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة

في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره
ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من المادیات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس
تعقل البسايط التي لا ينقسم محلها الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم
والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما
انها تعقل البسايط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسايط
وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك وان كانت مركبة من
البسايط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل
لانه مبدأها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قبل تعقل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة
واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء مختلفة بالماهية والا لكانت الاجزاء
حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة
لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في
الفعل كحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى
لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر
في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة
عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان
تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة
بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان
المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق
الانقسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول لو سلم
فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم
الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم
ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا
لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة فان قيل دليلهم مقلوب عليهم
فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة
فلانها تعقل الماهية المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا
انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء
المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية

وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير
متناهية وقد سبق ان افعال المادیات متناهية واجيب بان التعقل عبارة
عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية
جايزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية
اقول ولو سلم انه فعل فنقول لكم ان النفس تقوى على المعقولات غير متناهية ان اردتم
به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا
كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى احد الا وهي تقوى على
تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة
فنمنعه الا ان يريدوا انها يتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن
ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا يقدر على ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر
على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها
والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه يعقل بتوسط
آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك
بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة
وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات والحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل
محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل
العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا لها منقطعا اي لانه يحصل العلم
للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دايما
والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل
في وقت دون وقت فلو كانت حالة بالبدن او في عضو من اعضائه لكانت دايمة
التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه
عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور
الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان
الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين
في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره
بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على
امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرايط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي

هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة
واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها
لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها
صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية
الكلام في الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان
الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت الصورة حالة في تلك المادة فيجتمع
فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية
قلنا لا نسلم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذا المراد بالحلول هو الاختصاص
الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في
الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة يوصف بالسرعة ولا يوصف
الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما
وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان
من وجه اخر ايضا وهو ان احد الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى
موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في الاخر محال لكلولهما
في محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل متقارنة الحال
للمحل ونسبته الى الحال متقارنة احدى الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز
ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقدر الكلام فيه على انه لو تم
هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة
لشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم
استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين
قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها
وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في
الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما
وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لنعقد ان الشرط عند عدم

المقايسة

المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة
لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول ادراكها لادراكها لذاتها
ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها
فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي ههنا شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان
غير ذاتها لكنه حاضر عندها كحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه
ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحضور والعرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من
ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى
مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية
ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه
لكنه مغايرة له قطعا فيلزم المحذور وربما نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من
الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشجاعة والعلم والسخاوة وغيرها
ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس
الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض
يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج
عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني
ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له
في الضعف والكلال لانها انما يعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها
ولا يعرض للآلة كلال اولا وعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال
المشروط كما يرى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان
لضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان
في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان
والانحطاط فان قيل الانسان في اخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص
تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال
التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان الفاعل حال في الجسم عاقل بالآلة اذ جاز
ان يمنعه في اخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه
فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على
ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة

قلنا

البدن وكان ما ترى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وسنت الزمن
والادمان ايضا فان جودة العاقلة لا يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب الزمن
والادمان ايضا فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله
الشبان الا تو ياد وفي اخر من النسخة يستولي الضعف على البدن وكذلك
على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للزمن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا
يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر
الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست
قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند ورود الانفعال
وتكرره خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظاهرة بل نقول ربما يلمع وهن القوة حد البصر عن فعلها فان الباصرة في قرص الشمس
بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا
يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة
وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد تطلب بالوهن والكلال
واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات
تلك القوى كما تأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون
بتأثير تقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى
طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى
عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتعاوم
والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن
والكلال فانها قد لا تكل عند ورود الافكار المؤدية الى العلوم بل يقوى بذلك
لازدياد كلالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة
اذا كان تعقلها لمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل معاونتها
لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز
ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يستبعد
اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى
الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد
يقتضي وحدتها وذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية

متحدة

متحدة بالنوع وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات
واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع
مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية وقيل يشبه ان يكون قوله عم الناس
معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صم الارواح جنود مجندة فما تعارف
منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار
عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير الافراد حتى لا يشترك
منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واصح المص على ما اختاره بان النفوس
البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة
بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي
وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر دونه في حدها حد الحقيقة الجنسية المشتركة
بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان
ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يعرض فهوم
بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعمل من النفس ويجعل
حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض
مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف
بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون
بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد تتبدل المزاج وهذه
العوارض تبقى كما هي فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه حتى يبرد بعد
ذلك وهو باق كما هو على خلقه النفساني وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج
لاختلف اختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله
فان الجبان اذا تكلف الوقاحة في الحروب والثبات عليه يصير شجاعا والبخيل
اذا تكلف بذل المال ودوام عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم ودوام عليه يصير
حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت
باستمراره وايضا فانا نجد من شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب
مع انهما سامان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور
نعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة

كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما سعى الانسان
اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه ميالا بجبلته الى
الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية
الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس
مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة
فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون
ذلك الاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يزعمه الاحكاميون من الاوضاع
الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية
على وجوه مختلفة وانما اشتق فلما تقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها
على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض كيف ولو كانت العوارض المختلفة
مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم تصور تبدلها على نفس واحدة وهي
حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين
او بطلان ما يثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس
حادثة وهو موافق لما ذهب اليه الملبون وذهب افلاطون ومن تابعه
الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس
ظاهر على قول الملبين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر
المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت
ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او
ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون
في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن
اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من
اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع
الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس
الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس
الاولى وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله
مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس
وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول

الكثير

الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس
هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم
فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة وتمايزها في الازل بالابدان
لا يتصور الا بانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسيجيء بطلانه وهو
الامر الثالث ولا سبيل الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون
متحدة بالنوع لما تقرر ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق
من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ويتم الكلام بما
والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل بيانها وايضا انما يتم
بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن
على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر فلانه
لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس
واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل
الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو تعلق
نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منفعلة وحادثة لان حدوث النفس
عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند
حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام
العلة واعترض عليه بانه مع انسانه على كون المعدات موجبا لا مختارا مبني على حدوث
النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد
البدن مم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يتصادق استعداد البدن لتعلق
النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث
بدن نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان
على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه
من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن فان محل العلم والذكر
هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بط قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم
لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا
وطول العهد منسيا ثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم

ان لا نزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قطعا والتالي بط
بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في
اعصار متطاولة وبيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا
فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى
او كلاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة
بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي
باطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة
وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس
الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكره من التعطل
مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الامهاج بالكمالات او التألم بالجهالات
شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل
الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان اخر من البهائم
والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه
فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما تراه
بعض الفلاسفة ولا نعني بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على
انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر واما الفلاسفة
فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل تقوم به امكان فنائها اذ لا بد
ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي
هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد من محل
موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان
فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعد الحصول
مباينه له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعد الحصول
النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود
ما هو متعلق القوام به اي مستعد الوجود له ومحلا لامكان فساده اي مستعد
لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث
يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث تنصف به

اذا

اذا فسد باقيا عنه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا
لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس
بمباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال
مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم يكن مجردة
هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا
الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها
لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن
مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي
بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان
وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعد الوجودها متعلقة به فيكون البدن
محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة
اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها
من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد
كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب
اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها
في نفسها مباينة له وقد بين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن
هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون
مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها
من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد
انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها عنه على عدمها في نفسها
لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون
هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد اخر وقد بين امتناع
قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها فان البدن
لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع
ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا يصير مبدء صورة لاخرى
والا بطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها

صورة نوعية انسانية على البدن فيكون الة التصرف فيها في البدن واجزائه وقواها
وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها
صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر والا لكان لنفس واحدة بدنان
فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد مر انهما متساويان ويعقل
بذاتها وتدرك بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها
لا بواسطة الالات بل يرتسم صورها في ذات النفس ويدرك الجزئيات بالاتها
اي بان يرتسم صورها في الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان
هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره
المص وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بالكلي والجزئي
والحاكم وبين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات
شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها
واما ان صور الكليات يرتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات
في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني
بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد يتخيل مربعا مختلفا
بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر
على يساره على هذا الشكل من غير استناد اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج
بان يرى هذا الشكل في الخارج بل يتخيله بمحض اختراعه ونميز بين جانبيه المختلفين
في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها
كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه
بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض
انه لم يوجد في الخارج فتعين ان يكون المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح
ان يكون محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات
المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس
للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس وهو بها لامتناع توسط الالة في ذلك
واللازم باطل بالبداهة واجيب بان المفتقر الى توسط الالة هو الادراك الذي يطرق
ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها
فلا يفتقر الى توسط الة وقد اجاب انهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي

يكون

القوى الطبيعية

يكون بالالات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هو بها فلا حاجة فيه الى
الالات الجسمانية وللنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة
واخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى
يشارك بها حيوانات الاعجم والنباتات وقوى اخرى اخص بها يحصل الادراك
للجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة
والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص
من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك للكلي اما القوى
التي يشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل الشخص
وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث
يسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها ويسمى طبيعية ايضا
اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال خرية ثلثة
احدها يحصل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل
شبيه بالعضو وقد تخل به كما يقع في علة يسمى اطروفيا وهي عدم الغذاء والثاني
الالزاق وقد تخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المعيدي
حتى في قوامه ولونه وقد تخل به كما في البرص والبهق فان البدل والالزاق موجودان
فيهما والتشبيه غير موجود وهذه الافعال الثلثة لا بد وان يكون بقوى ثلث
لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى هي مستخدم كل واحدة منها والخط انها
هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية
وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء
مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير
الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تداخل
الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان يزيد
في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها
وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة
من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول
وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم
فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها

قوتان فوحدتهما اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انما عبارة عن ثلث قوى
احديها ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك
الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يهيوء كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى
في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية
وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة يسمى معيرة الاولى لان المغيرة
كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث من قوى الغاذية ايضا
لوجود معنى التغير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها
عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم لصادق
ذلك على فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة يلبسها صورها
الخاصة بها وانما لم نذكر المصورة القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى
هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن
انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتحديد ولا بد من حرارة
عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة وتعينها
على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء
يخلف بدل ما تحلل منه لم يمكن تعاوده مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك
وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان استحال بطبيعته فلا بد
اذن من ان يكون للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر
اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما تحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى
المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بدون
التولد بالتولد مما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة
التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص ولما كانت المادة المنفصلة اقل
من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تصنف من المادة
التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المعصولة فيزيد بها مقدارها
في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
ولخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين بذاتهما
لكن لما كان ذلك لا يتحصل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته الى صحيح

الى

الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتلك القوتين لما ان فعلها
ليس مقصودا لذاته بل ليتمم فعل تينك القوتين وانما قال بخدم للغاذية ولم يقل
يخدم للغاذية والنامية لما ان العادة ان الخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام
اما الاحتياج الى الماسكة فظاهر لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء
لانه لا يخلو اما ان يكون سيالا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون جمدا
فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتنكس
اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجده يحدر من فمه الى المعدة من غير ارادته بل
مع ارادة امساكه في فمه والصالح يخرج بالهي بعد غرة وان تناوله اولا وما ذلك
الا لحدر المعدة اللدنة الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول
بعد العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان اسليله ينجذب الى داخل
واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر
المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مدة تحيل
الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب يسال استحال ان يقف
بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجوده
في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان
حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محبوسة على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل
من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحامل من تحت السرة وجدنا
رحمها منضما انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا
فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة
القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما
يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة
الهاضمة ومراتب الهضم اربعة اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا
اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر
الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك
الهضم في النوم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنفع في انضاج الدمامل
ما لا يفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس
دائم انهضامه في المعدة الحدب لطايفة بالعروق المسماة بالمساريقا الى الكبد

وتداخلت في العروق الصغيرة المتصالة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث لا في
الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا ويحلع صورته النوعية الغذائية
ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وتلك الهنات
العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد
ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما ترشح الدم من فوهات العروق واما
الى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير تمامه جزءا من المعدى بل ينفصل منه ما يضيق
المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن
وتفسده وتفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال
التبرز والقي واراقة البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء
كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع
البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغذى به خاصة والنمو مغاير السمن
لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول
واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول تقابل النمو والهزال السمن والمصورة
عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة
ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى
ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملكة موكلة بهذه الافعال
تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة بسيطة
لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة
فان المني انما يفضل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو
انما تستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة
على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والهيئات الموثقة
والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت
عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المعدون منها كما علم في علم التشريح
ومنافع حلوة الناس خمسة الاف مع ان ما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على
ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل لصدورها عن القوة التي سموها مصورة
فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل نحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن

ان يصدر

ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول والاعتراض
عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها
مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز
ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قوانين
علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين
من وجوه الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية
ثلثة قلنا مسلم لكن يحصل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد
والالصاق فعل جاذبة العضو واما الماسكة فعلها من الاشبية فليس هناك
الا قوة واحدة يصدر منها الشبيه الثاني انا لا نم ان الماسكة غير الهاضمة فان
اكثر الاطباء كجالينوس والى سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء
المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة تبتدي
فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو
شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا استحال
شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة نوعية اخرى
فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون
والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لا حله ياخذ استعدادا لما
للصورة الدموية في الانقاص وياخذ استعدادا لما للصورة العضوية في الاشتداد
ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل
عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان
احديهما سابقة على الاخرى فان الحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة
الثانية هي فعل القوة الجاذبة ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين لقوة واحدة
فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة
لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب
الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية
ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي

الهاضمة فلجواز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها
فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة
للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان النامية غير
الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف افعالها بالقوة والضعف
فيحصل بوجه من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في
سن النمو اعني الى قريب من ثلثين ثم مطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه
ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم تتزايد ضعفها
فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين
اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر
العمر الرابع انا لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين
اعني كاضمها فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يلزم ان في الثديين
قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين
الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني
متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة بعضه للعظم وبعضه للعصبية لكان فعل
المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا
لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه ابقراط
وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم
جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف
حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم تقول ذلك وارد
عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه
للعظم دون اخر كان ترجيحا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بسبب
ما يختلف به من امزجة الاعضاء بسبب قربها وبعدها من حرم الرحم كان
ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما
قوى النفس والالات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء
فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة
وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت
المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة

للام

للام او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال
قال المص وفي شرحه للاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية
ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها القوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدأ لتلك القوة
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة النوعية المعدنية ثم ان المني يزايد كما لا في
الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس الكل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك
المادة فينميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان
يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس الكل يصدر عنها
مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن
ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
ويبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهي قوة
منبثة في البدن كله من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستعداد قال الشيخ
اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية
يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من
الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون
الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع فيه الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون
قبل الطلائع التي تدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة
عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به تستبقى الحيوة من المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب
المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد
ولشدة الاحتياج اليه كان يعمه الاعصاب سارية في جميع الاعضاء الا ما يمكن
عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من المجاري اللذاع
فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع
وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض كالعظام فانها
اساس البدن ودعامة الحركات فلو حست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما

القوة الجاذبة

الحس

يرد عليهما من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة للافلاك
حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون
لدرب الملايم ودفع المنافر فيكون وجوده في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد مستطلا
مردود وبان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر
كتلذذها بالملامسة والاصطكاك واجيب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق
واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب
من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر فنفي غاية
الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة
واحدة بها تدرك جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب
اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين
ومنهم الشيخ الى قوى انها متعددة بناء على ما مهدوه في تكثر القوى من ان القوة
الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا هنا ملموسات مختلفة الاجناس
متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها
قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة
والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد
الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة
مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس فلهذا توهم
اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون
التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة
للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا
فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة
لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق
ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة
منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن
به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك
من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة
لا يورث الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يورث الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة

الذوق

اللعابية

اللعابية المنبثة على الالة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن
مثل طعم المطعوم ومضادة بل عن الطعوم كلها ليورث طعم المذوق كما هو الى الذائقة
فان المريض او المكيف لغاية لطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء
الماكولة والمشروبة الا ممشوبة بذلك الطعم فان المحرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا
في ان توسطها اما بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تفوض هذه الرطوبة
معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة
واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان
تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتفوض وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار
المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد تركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز
كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي
فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة
مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين
بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية
فتصل الى المشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الخيشوم من غير استحالة في
الهواء ولا تبخر وانفصال ورد الثاني بان العليل من المسك يشم على طول
الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر
وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى
مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء ازمنة
متطاولة ويتمسك الفرق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها
عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة مهيجة من الدلك والتبخر ذكي الروائح ولما كان
البرد الشديد لطفها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة
والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين
على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة
وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء

الشم

اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم الفه سببا لادراك الرائحة كما ان وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها بسبب له ويمسك الاخرون بان النار
مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا على مسافة قريبة منها فكيف يحمل الجسم ذو الرائحة
الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان الرحمة قد تعلق من مسافة
مائتي فرسخ برائحة حيض حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ
استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الحيض اجزاء تسافر
مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء
المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية
على انه يجوز ان يكون ادراكها للحيض بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنه السمع
وهي قوة مودعة في العصب المفروش على مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على
وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب موجة الحاصلة من قرع
اي اصطكاك عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع
فلان القارع يموج الهواء الى مقدار من المسافة التي يسلكها القارع الى
جنبيها واما القلع فلان القالع يموجه الى مقدار من المسافة التي يسلكها المقلوع
الى جنبيها ثم في الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء ان ينفذ للتشكل والتموج
الواقعين هناك ولشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل
وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله
الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى
مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة
السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة
ح واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ
بوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر على
صماخ انسان ويتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون ساير الحاضرين
الثاني اذا رأينا من البعيد انسانا ضرب الفاس على الخشبة رأينا الضربة قبل
سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن

على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان
في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة
الى الدوران او محصورة لها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد
السماع ومتى لم يوجد فلا نعتد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي
من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان
فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا ويورد على الوجوه الاول
ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في ان حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعنا ما
قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما
هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا
لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى
صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرا الثالث قد
يسمع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال
ان الهواء الحامل لتلك الكيفية نفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة الواحدة
المخصوصة الا بشكل مخصوص في الخارج فاذا تادى الى الجدار وصدمه بكثافته
لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه
عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف
الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها
الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع
الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول اليه جاز ان يكون السماع
مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث
بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المنزع على التموج ولا بعد
ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق
الشكل على الكيفية يجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل
مخصوص اراد به بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي
حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقا الشكل على حاله ومنه البصر وهو قوة
مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنشان من مؤخر البطنين المقدمين من
الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تنشأ من الناب منهما سارا

البصر

وتنامر الناس منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير بحو يعنيهما واحدا ثم منه الثابت يمينا الى
الحداقة اليمنى والثابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك المجموع الذى هو فى الملتقى
اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت عاما ان العصبتان مجوفتين
للاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة
وتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات بالشكل
والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار
غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض
بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئى بواسطة الضوء
كسائر المبصرات بل اراد بالمرئى بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء
اى بلا واسطة يكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك
المرئى ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت فى الاعراض الاولية والاعراض الثانية
وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئى برؤية متعلقة به ابتداء
بالمعنى المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية
اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا
رأينا لونا مضيئا هناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى
متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند المس انكشافا تاما الا
ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى ولا يتحقق بدونها واما الشكل
وما ذكر معه فلا يتعلق شئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء
تتعلق هى بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلو كان
الجسم مرئى اولا وبالذات تلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف
هذه الاشياء عند المس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا الى تاثر الحاسة
انما قيد بقوله فينا لانه لو اثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة
لا يكون فى حقه تعالى تاثر الحدقة اذ لا جارحة هناك وبحث حصوله مع شرائطه
زعمت الفلاسفة ومعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله
بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ
من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثانى فلانه لو جاز
عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة وبحن لا نراها

والا لزم

والا لزم باطل قطعا ورد بانه ان اريد بالملازم امكان ذلك فى نفسه فلا نم بطلانه وان اريد
الاحتمال والتجوز العقلى بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم
لزومه فان ذلك من المعلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو
عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة
لا على حد آخر فوقه كما فى الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئى مقابلا للرائى
او فى حكم المقابل كما فى رؤية الاعراض فانها فى حكم محالها المتميزة بالذات المحاذية للرائى
وكما فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئى وصغره بحسب اشراق لون المرئى وكمونه
فان قوى البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئى
العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد واما لونه اكثر اشراقا
وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا
بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط ايضا مما يتفاوت بحسب قوة
البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائى والمرئى
والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد
بالحجاب الجسم الملون او المضئ اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب
ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان
الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائى
والمرئى على تقديره ومنها ان يكون المرئى مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون
المرئى كثيفا اى مانعا للشعاع من النفوذ فيه لائق فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم
اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد
بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف فى الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا
فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرتى الاثير والهواء الصافى وبعضها ليس تلك الشفافية
من اللطافة بل له خط من طرفى الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل
ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل
من ان هذا الشرط يعنى ما ذكره بعضهم من انه يشترط فى الرؤية كون الشئ حائزا
الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشئ
لان الكثافة انما يشترط فى الجسم الذى يتعلق الرؤية باحواله لا فى نفس تلك الاحوال

والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وساير المبصرات ايضا كثيفة
وذلك بط قطعا فيلزم هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته
كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال
اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل
الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة
والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط
الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين
الرائي والمرئي لخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة
الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب
جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من
خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى
المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين
اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية
الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط
واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية
السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار
بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة
المبصر للباصرة يوجب استعداد العضو به صورته على الجليدية ولا يكفي
في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع
صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى
الملتقى فوقعه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا
به ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها
عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو
ان المشف الذي من البصر والمرئي يكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر
ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله

اذا كان

اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا كان
كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا
من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم يؤد
الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات انه موقعه
للعين في هذا المطلب يظهر لمن سمع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم
وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما
امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في اللحظة
على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها والعدم ثم اذا فتح العين خرج
مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا
لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية او الى ما عدا ما من الجهات قسرية انما لم
يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه
عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى
ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد
انقضاء زمان يحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان
يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كما فتحنا العين ابصرنا
الثوابت وفي دفع جميع تلك الوجوه تاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو
انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان ينعكس
على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدته مخروطة راسه عند
مركز البصر لكنهم سموا احداث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين بخروج
الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء
منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بعد
نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر
الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر
الى البهائم الى لون آخر لم يرد ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا
لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وربما ان صورة المرئي باقية
في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام

في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة
التخيل فالاولى ان يبقى في الرد صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك
كما سياتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول ان ارادوا بانطباع صورة المرئي
في الباصرة وجوده الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فاح تحقق صور المحسوسات
وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان
يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة
في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذايقة والمشموم في
الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم عليه
ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الراي قريبا معتدلا يرى كما هو واذا
بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل
بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث
يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي
وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغر ما الجزء الذي يقع فيها من
الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك
ترى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب العادة من الراي
انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضوعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل
موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد
في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القايلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه بالعان لصغر زاوية مخروط الشعاع
وعظمه والثالث ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس اللمسة او ليس ادراكها
لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يماسها
المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه
صورة المحسوس ورد بانه مثل لا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء
بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة باطره اذ لا ينطبع
في ناظرة ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم فضلا عن توقفه على ادراك
المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا

ولما

ولما اصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين
وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي
جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب
الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة
يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته بل العصفور او الانسان اذا تعلل
ان كان كله نورا او نارا لما حال الى كيفيته من الدواء عشرة فراسخ فضلا من هذه المسافة
العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على
استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية انما
قلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت الاستحالة اقوى فكان الادراك
اقوى وان لم يقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها بالبعض
العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها بالبعض العيون
لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة لكل تلك الاسباب
وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل الشيء منها وح يلزم
ان لا يحصل الابصار ولقايل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كانت امور
يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايما كان سابقا على ما سواه من تلك
الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد
من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا
منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في ذلك
المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة
تامة لعدم المعلول شرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع
اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع
العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا
منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة
في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة

من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر
المتأخر وذلك بط ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكييف المشف المتوسط
لشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص اخر ويلزم امكان رؤية
الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير المتكيف بكيفية
الشعاع فاذا انعكس الى المدرك البصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صيقل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضعه
مما خرج عنه شعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا
وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور
له بانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة
في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته
قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان
صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة
في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها
ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن
موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الخايط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة
اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتقابلين لكن يرى صورة
الشجرة في الماء ينتقل مكانها من الماء مع انتقالهما ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة
لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان يراها في سطحها الظاهر كما يرى
سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكن يرى الصورة المرئية في المرآة غائرة
فيها بحيث يقرب ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها وهو باطل اما
اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها
لا يمكن ان يرى الكثافة جرم المرآة مانعة لها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة
فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة
انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه
انما تنطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه هو
موضع لو توهم ان خطوطا خرجت من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس
عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا الخط

على سطح

على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل
بانتقال الرائي ومن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في
سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم
من مقدار سطح الصيقل وانما هي من الآلات الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة
في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال
انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار
وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين
فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير
سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا
وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان
من المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون
بالانطباع ذهبوا الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في الابصار
ولا لرأي الشيء الواحد شيئين لا يمايل لا بد من تأدي الصورة في الجليديتين الى
ملتقى العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فترى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض
ان لا تتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض
في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا وامرض عليه اصحاب الشعاع من
وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني
على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الابعد
وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأنا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى
الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا
نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في
رؤية الواحد اثنين كما ذكروه من اعوجاج احد العصبتين لما امكن ان يرى في حالة
واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين
باقيا في الحالة متزايلا معا وانه محال اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لو كان
السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمان او تعدد موقعهما لما امكن
ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون
السهمان او موقعهما في الحالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه محال والثاني ان

الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه
البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جايزا عليه فح يلزم وقوع الحول في اكثر
الامر لاكثر الناس لان الروح الباصرة اذا حاذا الملتقى لم تتحد الصورتان ولما
فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن
هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي
لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء
وما يقال من انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني
ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا
يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة
للحفظ فاما لحفظ الصور وهي الخيال واما لحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط
وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على
البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما
عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات على
ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد
من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرف
الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تودي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات
والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات بامرها فلذلك سميت بالحس
المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات اعترض عليه
بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء
عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت من المعقولات
وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في التها كما اذا حكمت على
زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في الين لها كما اذا حكمت على هذا اللون
بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج
اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما
نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره
او ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد

الحس المشترك

من

من قوة باطنية يدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيهما انا نشاهد القطرة النازلة
بسرعة خطا مستقيما والشعلة الحوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا
قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند
زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله ولرؤية القطرة خطا والشعلة دايرة
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل
الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني
فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه
ويعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل
المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها
احد ممن سلم حواسه وليس هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود
مقابل اياه لما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك
دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام
الصورة في الحس المشترك لم يتمر الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة
من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما هو في المبرسم فانه
لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت
المتخيلة وبقيت في لوح الحس المشترك صورا كانت محروسة في الخيال او صور
اركتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاش شيء من الخارج ولما لم يكن لها
شعور بانتقاش شيء من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج
فتحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة
بلا فرق والى هذا اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق
له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب
المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا
وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد
لا يكون مصدر الاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال
وانما احتيج الى الحفظ ليلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف
انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض

الخيال

بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمعا فی قوة واحدة سمیتموها بالخیال
بان الحس المشترک مبدا الادراکات مختلفة هی انواع الاحساسات وبان النفس
تعمل الصور المتخیلة وتصرف فی البدن فبطل قولکم الواحد لا یکون مبدا لاثرین واجیب
بان الخیال لابد وان یکون فی محل جسمانی فیجوز ان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه
لقوة الخیال کالارض تقبل التشکل بمادتها وتحفظ بصورتها وکیفیتها اعنی الیبوسة
وبان مبدائیة الحس المشترک للادراکات المختلفة انما هی لاختلاف الجهات
اعنی طرق التادیة من الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من جهة قواها
المختلفة اقول لا یخفی ان هذا الجواب یدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا یکون
الا قوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وکذا الجواب بان القبول
والادراک من قبیل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراکات
فی شیء واحد لا یقدح فی قولنا الواحد لا یصدر عنه الا الواحد لیل آخر وهو ان
الصورة الحاصلة فی الحس المشترک قد یزول بالکلیة بحیث یحتاج الی احساس
جدید وهو النسیان وقد یزول لا بالکلیة بل بحیث یحضر بادنی التفات وهو الذهول
فلولا انها مخزونة فی قوة اخری یستحضرها الحس المشترک من جهتها لما لاح فرق
بین الذهول والنسیان واعترض بانه یجوز ان لا یکون مخزونة الا فی الحس المشترک
وکون الصور والادراک بالتفات النفس والذهول بعدمه واجیب بانه لو کان
کذلک لم یبق فرق بین المشاهدة والتخیل لان کلا منهما حضور صورة المحسوس
فی الحس المشترک من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخیل المبصرات
لیس ابصارا ولا تخیل المذوق ذوقا وکذا البواقی بل المشاهدة ارتسام من
جهة الحواس والتخیل من جهة الخیال ورد بانه یجوز ان یکون الفرق عائدا الی
الحضور عند الحواس والغیبة عنها ولا یکون الادراک والحفظ الا فی قوة واحدة
ومن تلک القوی الباطنة الوهم المدرک للمعانی الجزئیة المتعلقة بالمحسوسات
کالعداوة الجزئیة التی یدرکها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئیة
التی یدرکها السخلة من امها فتصل الیها فان هذه المعانی لابد لها من قوة بها تدرکها
وتلک القوة غیر الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعانی ما لا یدرک بالحواس الظاهرة
وغیر الحس المشترک لانه لا یدرک الا ما تادی الیه من الحواس الظاهرة وغیر النفس
الناطقة لانها لا تدرک الجزئیات بالذات مع ان هذا الادراک حاصل للحیوانات

الوهم

العجم

العجم کادراک الشاة معنی فی الذئب بقی الکلام فی ان القوة الواحدة لما جاز ان تکون
آلة لادراک انواع المحسوسات لم لا یجوز ان یکون آلة لادراک معانیها ایضا
واما اثبات ذلک بانه یدرک عداوة الشخص یدرک له بالضرورة فضعیف لان الحاکم
حقیقة هو النفس فیکون المجموع من الصور والمعانی حاضرا عندها بواسطة کل منهما
بالتها الخاصة بها ولا یلزم کون المحل للصور والمعانی قوة واحدة لکن یشکل هذا
بان مثل هذا قد یکون فی الحیوانات العجم التی لا یعلم وجود النفس الناطقة لها ومن
تلک القوی الحافظة هی للوهم کالخیال للحس المشترک ووجه تغایرهما ان القبول
غیر الحفظ والحافظ للمعانی غیر الحافظ للصور والکلام فیه یعلم مما مر ومن تلک القوی
المتخیلة المرکبة للصور المحسوسة والمعانی الجزئیة المتعلقة بها بعضها مع بعض
والمفصلة لها بعضها عن بعض ترکیب الصورة بالصورة کما فی قولک صاحب هذا اللون
المخصوص له هذا الطعم المخصوص وترکیب المعنی بالمعنی کما فی قولک ما له هذه العداوة
له هذه النفرة وترکیب الصورة بالمعنی کما فی قولک صاحب هذه الصداقة له هذا
اللون وتفصیل الصورة عن الصورة کما فی قولک صاحب هذا اللون لیس له هذا
الطعم وقس علی هذا وقد یقع ترکیب الصورة بالصورة کما فی تخیل انسان ذی
جناحین وتفصیل الصورة عن الصورة کما فی تخیل انسان بلا راس وترکیب المعنی
بالصورة کما فی توهم صداقة جزئیة لزید وهذه القوة قد یستعملها العقل فی مدرکاته
بضم بعضها الی بعض او فصله عنه وح یسمی مفکرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها
البطن الاول ثم الثالث واما الثانی فهو کمنفذ فیما بینهما مزروعا علی شکل الدودة
ومحل الحس المشترک هو مقدم البطن الاول ومحل الخیال موخره ومحل المتخیلة فی مقدم
الدودة والوهم فی موخرها والحافظة فی مقدم البطن الاخیر ولیس فی موخره شیء من
هذه القوی اذ لا حارس هناک من الحواس فتکثر مصادماته المودیة الی الاختلال

الحافظة

المتخیلة

بحث الاعراض

الفصل الخامس فی الاعراض وینحصر اجناسها العالیة فی تسعة
اختلفوا فی ان الاجناس العالیة للاعراض کم هی فذهب ارسطو ومن تابعه الی انها
تسعة واختاره المص وذهب طایفة اخری الی انها ثلثة الکم والکیف والنسبة
وهی شاملة للسبعة التی جعل ارسطو واتباعه کل واحد منها جنسا وذهبت طایفة
اخری الی انها اربعة الحرکة والاضافة والکم والکیف وانما ارجعنا الضمیر المستتر
فی قوله وینحصر الی موذر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو کان راجعا

الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة
عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان
في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سياتي اعتبار
قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس
فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض
في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة
تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها
اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون
هناك ح معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول
بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها
بالتواطو وليس مع ذلك يضر من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية
بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات
ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المخالفة الحقيقية
حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة
وكذا نناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر
مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة للاجناس تحتها فقد يمنع لجواز
كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية وبجواب بان المراد ههنا عن كونها عالية
انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا
غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف
عليها انحصار المقولات في العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما يليق في بيان
الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم تقبض النسبة
لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو
الوضع او للخروج الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار
منتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة
اليه اما بان يحصل منه غيره فان فعل او يحصل هو من غيره فان انفعل وان كان
جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا لعارض مسل الى النسبة الى العرض
ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء وتعلل الانتشار الاول

الكم

الكم

الكم يريد ان نذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع مبدا بالكمية لانها
اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد
من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات
العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا
منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون
علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه
والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية
لا تقوم لها في ذوات موضوعاتها بل مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها مستقرة
في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه فمتصله العارض جسم وسطح وخط
وعرض الزمان ومنفصله العدد وقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة الى
يمكن ان يفرض فيه اجزاء ان كان بحيث يتلاقى كل جزءين منه على حد واحد مشترك
بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزءين
نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزءي الخط فانها اذا اعتبرت نهاية
لاحد الجزءين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزءين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة
الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزءي السطح والسطح الى
جزءي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزءي الزمان والحدود المشتركة
يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونها بحيث اذا
ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا انفصل عنه لم ينتقض شيئا ولولا ذلك
لكان الحد المشترك جزءا اخر لمقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى
ثلثة مثلا الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا
الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل
حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمنا الى ستة واربعة كان السادس
جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي
العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم
المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات
الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني

الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها
اي للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة
يعني انه اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او زايدا او انقص وهذه الخاصة
من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل
اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة
واللامساواة واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه
ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان عرة من الاجسام والاعراض انما
يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء
غير شيء وقد يطلق على العقلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له
هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها
للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران اخران نعم المقدار تهيء المادة
لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار
لابقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة بهيء الجسم للسكون الطبيعي لا بمعنى
ومنها امكان وجود العادة فيه اي اشتماله على امر يغنيه بالاستقاط عنه مرارا ما
بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو بعدها وقد
بعد بعض الاعداد وبعضها ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للجزئية
فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد
والعدد مبداء الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا
المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض ابعاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين
ان للكم مطلقا خواص ثلثة شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض
له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة
الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة
الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا يعرف الا
بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية
انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا نال
الحس منه وابل انما ينال مع المتكم ما ولا واحد ثم ان العقل يتعهد من تميز احد

ولا تتفاوت

المفهومين

المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس
مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه والخاصة
الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية
واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في بعض كتبه بان القسمة الانفكاكية
يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه يدل ذلك على ان قبول الشيء عبارة
عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل
بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء
في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل
دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا
الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل
في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية
ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل
واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها
كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد
بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما
بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض فالكم
بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم
بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات
كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون
الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصحح لاجراء
اوصافه عليه كما يتق هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة
او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم بالعرض لانطباقه
على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل الذاتي
للكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين
في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي
في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي

والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض
الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل
بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض
ولو بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين
الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد وانما
كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني
في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم
وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو
ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم
للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية
فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا
او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون
لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة
وكذا النوعين من المقادير فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح
الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين
غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد
من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا اقول لم يثبت
بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا لا فرد ولا مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين
يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما هو
موجودها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله لعروض بعض انواع الكم المتصل
لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على
انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط
والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان موضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل
ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط
والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع

وبين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي

واحد

واحد منها فجاز ان يتضادا مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان
على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف المحققين والتغاير بين
الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي لعروض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة
فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ولو صفة الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما
اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابليها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا
يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه
وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة
فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار
ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة
والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد
اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل العارض الخط والسطح
والجسم قد يكون تعليمية وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار
من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فان تخيلنا الثخن اعني المقدار
الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المخيل
جسما تعليميا ثم قيل انه يمكننا ان نتخيله لا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد
في الخارج انما يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا
في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في
تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال
اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول
الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو
المحل لا المتعقل كذا قيل اقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في
المقدار ليس بلازم والا لم يمكن حمل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز
ان يكون الجسم التعليمي المحل غير متناه وصورته الخيالية في القوة متناهية واذا تخيلنا
السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المخيل سطحا تعليميا وكذا
الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المخيل خطا تعليميا وانما سميت
هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية
تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة

عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسية والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا
يبتدون بها في التعليم ورياضة النفوس تانيسا لها بالتعينات وبعيدا لها عن الغلط
فانها علوم متسقة منتظمة فلما اختل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار
اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوخذ
لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف الخط والسطح فانهما
يمكن ان يوخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوخذا الشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد
ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض
مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا
عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما
وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة
وكذا لا يمكن ان يتخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد
ان يتخيل له امتداد عرضي بل وعمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا
وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا
عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل
على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها
على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله
الوجدان الصحيح اقول فيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة
عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل
ايضا مصرح بذلك وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد
تعطي عرضية والتبدل مع بقاء الحقيقة وانتفاء التناهي الى برهان وثبوت الكمية
الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به تعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في
الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام
فتقريره ان معنى الجوهرية قد تختلف عما يقال في جواب ما هو عند السوال عن هذه
الانواع اعني الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان والعدد فيكون هذه الانواع
اعراضا لانها لو كانت جوهرا لم يختلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السوال
عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في تقويمات

هذه الامور مما يختلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يتوقف عليها
في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع
بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها قد يتبدل مقاديرها على
وجه تبدل اشكالها فانها اذا ادورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث
على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة متساوي جميع الخطوط الخارجة منها
الى سطحها واذا اكعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا اطولت تتفاوت مقاديرها
بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة امرا بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرء
عليها انفصال فذلك المتبدل ليس بعدد ما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل
بل باعماقها جمع وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل شخصيها بتبدله ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده
عرضية واعترض عليه بان الجسم التعليمي العام بالشمعة واحد لا يتبدل فيه اصلا بل يتوارد
عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق
باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية
الثلث اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف
بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينها
بعين مساحتها والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المتبدل
اذا التشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع
نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به ومركبا الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير
بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم
وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا تتبدلان
مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك
ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح
العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص
بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من
مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهما ان يتصور جسما
غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل
للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج

عنه لا يكون مقوما له لا يق بثبوت الشيء وتحققه انما هو عليه وعلة الجزء قد يكون خارجة
عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان
الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب خارج
لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ما ثبوته بالبرهان اذا كان
ذلك الشيء متصورا بالكنه اما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته
بالبرهان اولا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها واعتذروا عن ذلك بانا متصور بوجه ما لا بكنهها وقد يق ان التناهي لا يكون
من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا
الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد دون الخط فان الكرة
الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط فيها بالفعل فلا يكون الخط
مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم
مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد
يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي
هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها
جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص
بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار
يفتقر الى المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره
ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون
عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير
نقوله وخلف الجوهر به الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل
الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى
الدلايل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة
متعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة
الحقيقية متعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به متعلق بالعدد

وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع ما من الاضافة
السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في
ان الاطراف اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام

مع

مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي
اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم
ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو
وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع
الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها بتبعية المحال لها كما يشار الى
العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى
في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى
السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط
في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين
اللذين لا فصل لشيء منهما اعني يكون كل واحد منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا تطابقا
طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الآخر لا يكون معدوما لاستحالة ملاقي الموجودين
بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو خط دون العمق والا يلزم اما داخل
العمقين واما كون الملاقي بعض ما فرض انهما متلاقيان عليه وقس على ذلك اثبات الخط
تلاقي السطحين واثبات النقطة تلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع
ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء
امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل
على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية
وبان السطحين اذا التقيا ملاقيا عند ملاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما
ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان
اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقات بالاسر والانقسام
عرضا على تقدير الملاقات لا بالاسر وكذا النقطتان اذا ملاقيا عند ملاقي الخطين
يلزم التداخل والانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات
بل امورا معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل
السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم
والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما
من جهة العرض والطول لان السطح متصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض
ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر

بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول
ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة
والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف
بهما لا امتناع في التداخل والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللا
تناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل
فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره ههنا
ولم يذكره عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما عرض للكم المتصل
بسببه وهما اعتباريان لانه يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان

الكيف

الثاني من الاعراض التسعة الكيف ورسم بنحو وعدمه بحصة حملتها بالاجتماع
لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس
وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم ينظروا للكيف بخاصة
شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر
خاصية التي هي اجلى من البعض وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة
فخرج الجواهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض
دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة
قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اولياء لادخال العلم البسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اولياء بل بواسطة المتعلق لان قولهم
لذاته يغني عنه فما ذكروه رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختصة به ويكون حملتها
بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات
والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات
فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا والاول الكيفية المختصة بالكميات
والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا والاول الكيفية المحسوسة والثاني
اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية
فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال

لغير

لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون
حقيقة استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام عما
انا لم نجده فالحال هو الاستقراء فلنعول عليه ولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق لوجود
النفس وذلك ما يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق
بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا الاول هو الكيفية
المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني
الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز
ان يكون كيفية هو تمام الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات

الكيفيات المحسوسة

عدا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليا
لانفعال الحواس عنها ولكونها لخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر
فالمخصوص كما في المركبات مثلا حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن
الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم تشخصها او نوعها
والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت
غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك
المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات
لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على
تصورفيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل
ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء اصلية قابلة
للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء
التي يحيط بها اربع مثلثات يكون محدودة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها
بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظة الاطراف غير نافذة في
العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء
صغار ويكون شديدة النفوذ هو الحريف والجزء الذي يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو
وكذلك القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مزق للبصر هو الابيض

والذى ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين
من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والابياض وقال جماعة من المتكلمين
ليس فى النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة فى العضو عقيب مماسة
النار وكذا الكلام فى الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات
من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا
قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اى مدركة باللمس فى الجملة والالوان
والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة
بما ذكرنا ليندفع ما قيل منا لانم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة
الحاصلة من احاطتها فمدركة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعى ان الاشكال نفس هذه الكيفيات
بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة فى الحواس والمحسوس هو تلك
الهيئات فقط ولا امتناع فى ان يكون اختلاف الاشكال معدا لالة البصر اثرا ولآلة
اللمس اثرا اخر وليس فى الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الاشكال وما ذكرتم من
القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة فى الحواس ليست نفس
الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة فى الباصرة والذائقة والشامة
ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال فى الحواس جاز وجودها
فى الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة على تقدير تسليمها يلزم جواز
ثبوت كيفيات فى الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثانى لابطال قول
القدماء هو ان هذه الكيفيات اعنى الالوان والطعوم والروائح والحرارة وخواصها
متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد
المشهورى فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقى
فهو فى الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكرناه ان لا يكون الاشكال
كيفيات هى الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هى الاوساط والجواب عنه بان جنس
الاشكال ليس فيه تضاد حقيقى واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقى فتغايرا
قطعا اقول ليس بشئ لان ذلك انما يدل على تغاير جنسى الشكل والكيفية وهو
غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال
كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اى يحمل شئ على الاشكال ولا يحمل
على هذه الكيفيات وبالعكس اعنى يحمل شئ على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال واما حمل

الشئ

الشئ على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات
ليست ملموسة كما ذكرنا فى الوجه الاول واما حمل الشئ على هذه الكيفيات دون الاشكال
فهو ان هذه الكيفيات متضادة كما ذكرنا فى الوجه الثانى وايضا هذه الكيفيات المحسوسة
مغايرة للمزاج لعموم اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك
لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما فى البسائط والمزاج
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام يغاير
الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية
الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا السمى الذى يسخن بالقياس الى البرودة ويستبرد
بالقياس الى الحرارة فهى بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة ومنها
اوايل الملموسات الملموسات يسمى اوايل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة
تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة
كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة فى ذلك ابقاء
الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها
ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه فالحكمة تقتضى ان لا يخلو حيوان عن هذه
القوة واما سائر المشاعر فليس فى هذه المرتبة من الفضة فجاز الخلو عنها الثانى ان
الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة
ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة فى ذلك ان الابصار لما توقف على توسط
جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة
بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغى وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة
اللعابية بطعم ذى الطعم او اختلاطها بشئ من اجزائه واتصالها اياه بالنفوذ الى
القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس
التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم تكيف بكيفية ذى
الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم فى نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وكذا
السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون فى نفسه خاليا عن
الصوت والا لم يحمله كما ينبغى ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة له الى متوسط
حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
كما ان الملموسات اوايل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل

الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعنى اللطافة والكثافة والهشاشة
والمزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقى
منتسبة وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسات بلا واسطة فقد جاب عنه
بانهما من باب الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات
ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيان عن التعريف فما ذكروه من خواصهما
لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل
المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة فى اللطافة
والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للحصة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا
لذلك من الماء الذى هو اسرع فيه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة فى المركب بادر
الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا يقبل الا بتوسط
وربما لم تفد الحرارة خفة تقوى على الصعود فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة
الطبائع التى منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجمع الطبع الى ما يجانسها لان طبائعها
يقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الحنة على الضم
كما اشتهر فى الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال
المانع الذى هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما نسب الافعال الى معداتها
فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها تفرق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفرق انما يعرضان للمركب الذى لا يكون بسائطه شديدة الالتحام
واما الذى يكون التحامها شديدا فلا يخ اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه
من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوى على الحرارة فيه حدث حركة دورية
كما فى الذهب لان النار لا تفرقه لان التلازم من بسائطه شديد جدا فكلما
مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى
الثانى ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر
وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييل كما فى
الرصاص او تليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق والنورة حدث
مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير الاستعانة
بانزيده استعمالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الحلق

وعدم حصول الصعود وتفرق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافى
كون هذه الافعال خاصتها لان هذه انما يكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع والنضج
افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف العوامل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع
المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت فى المركب اما اذا اثرت فى البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء
وتحرك بطبعه وربما تفرده الحرارة من الحصة الى الفوق وتختلط وتلتف بذلك الهواء اجزاء مائية
صغار فتصعد معه يكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات اعنى
اجزاء المائية والبرودة بالعكس اى هى جامعة للمختلفات لانها اذا اثرت فى
المركب المتخالفة الاجزاء اوجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها
فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب
انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادتان اشارة الى رد من زعم ان البرودة
عامل الحرارة بعامل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة
بالذات ولا شئ من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة
على معان اخر مخالفة للكيفية فى الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها
الحرارة المحسوسة فى جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التى توجبها
الحركة ورابعها الحرارة الموجودة فى بدن الحيوان التى هى آلة للطبيعة فى افعالها
كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك تنسب اليها كحرارة البدن لو فلان
يسميها النار الالهية وهى المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء
فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج
وذلك لان الجزء النارى اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان
ذلك الجزء النارى بعد ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ فى الكثرة
الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا فى القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال
حتى سمى المركب منه فصل بسبب ذلك الجزء النارى لذلك المركب الاعتدال
والقوام اللذان يلتبس حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء النارى الذى شانه
ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانما كما تدفع البارد الوارد على المركب
بالمضادة كذلك يدفع الله الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب

اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية بدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية
ليست بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريبة جزءا من المركب وكون الغريزية ليست
كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية
خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة
وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة
وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفصال عليه كما تفاض النفس والقوى عليه
ما يحكي الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها تعتدل البدن علاقة
النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي ينبعث
عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجبها مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث
عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع
وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ
التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة قبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي
وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية
واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة
السماوية لوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض وجه
النحاس وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على
الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجها ولذلك صار يسرع
ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى
يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك
واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة
النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية
متى افرطت دوت او جففت القوى وفسدت افعال البدن واما تلك فمهما
اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية
تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة
بدليل ان بدن الميت بعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة في بشرته وتنفخ
بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج ليلايق ان الحرارة

التي

التي عفنته وتفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء
النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال
فتحلل ما علاه من الهوائية وحركتها الى الطبيعة النارية فعند ذلك يستولي فيسخن
بها الرطوبة وتغلي غليانا منفصل به لطيفها عن كثيفها فيحلل الممتزج اما الى بسائط الاولى
فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما انفصال الرطوبة او
لجوده الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة على ان
يستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة
في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا تفسد العنبة في شجرتها
كما تفسد اذا قطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر
في طعمه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة
ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة
والظاهر انه جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبارة المصنف لفظ الحرارة يطلق
على الكيفية المخصوصة المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال
الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا يدرك باللمس وعلى
الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول
ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة يطلق على معان اخر مخالفة
للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية
والكيفية الفايضة من الكواكب والحادثة من الحركة فمن غاية التمحل اذ لا قرينة
مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية يقتضي سهولة التشكل
لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الاتصال
والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا انها كيفية
يقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي القريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار
ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار
التي تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة يطلق
على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر
من الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنها لا تقتضي

قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل وأورد ايضا
انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على
ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا من التشتت والهواء بالامتزاج
لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما
ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن لنا لزوم كون الهواء ارطب من الماء
اقول ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها
في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية
لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء مم فانه قيل
زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة
لو لم يكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا
زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه
ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف
الثاني وقالوا الكيفية بمعنى سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد
عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا منه ارطب فيكون العسل ارطب من
الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لانه اسهل
التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد
واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر
رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب
وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة
سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة
بذلك المعنى لو سلم انها وجودية ولا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء
رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء
المعتدل الساكن محسوسة وكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك
الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف
واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة
وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من
الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان

ويمكن الجواب عنه بان

الرطوبة

الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم
ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من
شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان
خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد
يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر
جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يسمى ح مبتلا بل
منتفعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي
الغريب وهما مغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى
الباطن ويكون للشيء بها قوام عرضي فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتمزق بسهولة
وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه باليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان
من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة
وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء
في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها
فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين
هو الذي يغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل
السعة المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول وتلك الامور الاول لان
ليسا من باب اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من
باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي
الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة
المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة
فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة ولا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال
وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة
باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل
المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز
الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي

يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في
الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض
سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا
مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا
قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار
الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض
وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون
الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار
والهواء وانه تناقض وبيان ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر ثم
خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار
والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها
تحركت الى ان تماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت
تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء
في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة
مكاني الارض والماء فان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت
كرتي الماء والارض ثم خلي وطباعها تحرك الى ان تماس مقعرها محدب كرة الماء
فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة
مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث
تماس مقعرها مقعر الفلك فانها حينئذ يتحرك بطبعها الى ان تماس مقعرها محدب الارض
فقد تحركت في مسافة مكاني النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز
العالم على محدبها وانها حينئذ يتحرك بطبعها الى ان تماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت
في مسافتي مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من المسافة
الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون

مركز

مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى
الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء
فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما متشاركان في اشتمال كل منهما
على حصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء
على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا
اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين
اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني
الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية
اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان
اثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المحوف
وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل
بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت
وطبعها فانها حينئذ يتحرك الى ان تماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بعد ثخن النار والهواء
والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون
مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها يتحرك الى ان تماس محدبها
مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى
من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة
المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط
ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل عنصر من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما
حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن
ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين
حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر
الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطر بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وانه محال علاوة الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه ثقل عليه وياخذ
المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا
وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف

وانت خبير بان

المطلق واذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقل مطلقا يطلب المركز والخفيف
مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو
في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه
ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار السافل من ان الارض
والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما يحركان نحو المركز فكانت الارض
سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على
ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار السافل من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا
بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك
فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز
وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف
قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا هما
الطبيعي مقصدا هما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق
قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها
الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي
وزايله غاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بتقدير تخلل العناصر اعني النار والهواء
والماء وذلك بان نفرض معرا الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر
الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز وكيف
لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي
كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج
وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا
خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز
الى المحيط وكيف لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل
الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل
والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي سميه المتكلمون اعتمادا
وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام
بحقيقته بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يحاوزه فهو عرضي على قياس

الحركة

الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في
محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري
كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه عن تاثير ملامسة وضعا فان كان مع قصد وشعور
فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة اما كميل الحجر المسكن في
الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى التزايد والتزيد النمو فالمراد بالطبيعة
ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني
ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على
وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وربما يحلف على حسب اقتضاء النفس
وهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج
واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب معين للحركة اقتضاء
يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت متغير
وهذا ان يبين ان الميل لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المتحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على
السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بوسط اعني
مراتب متفاوتة في الشدة والضعف الخ ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور
مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان
المحرك بالارادة جاز ان يعطي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملاءمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف
على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند
شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر متوسط بينهما فان قيل
يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى
امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة العوائق المخرقة
وغلظها واجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها
الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه
بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه
مدافعة ويعلم بالضرورة انها موجودة ويقضي عند نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكم في
توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود

الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا
وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه اقتضاء للحركة فان من احس بالميل حال السكون
علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز
ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان
الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى
جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا
وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة
السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب
للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون
احدهما الى جهة والاخر الى الجهة الاخرى في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو
باطل بالضرورة اقول السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفوت شرط او وجود مانع فيجوز
ان يكون هناك ميلان مختلفان كل منهما يمنع الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين
مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في
حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه
متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من التواسر
كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاستبعاد
اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضيا بالذات وايضا
امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية
واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد
حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل
الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فمختلفان بحسب
اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا والحق ان الاعتمادين الطبيعيين
اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين
ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة
الفوق وذلك طارئ وميلا الى جهة السفل ايضا والالم يختلف في السرعة والبطوء
الحجر المرمي الى جهة الفوق لقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف
لا يكون باعتبار العامل لانه مفروض ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها

نية بحث لان

بالعرض

بالعرض ولا باعتبار معاوق داخلي او المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض
عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى
لانها قوة سارية في الجسم منتشرة بانتشاره فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه
اخر وهو ان الحلقة التي يمد بها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فلو فعل
فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما تقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة
فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل
في المجذوب فعلا لم يصر مجذوبه عاقا لفعل الاخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة
ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لامضى الحلقة
الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي
الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق
وعادمه يريد ان يبين ان الجسم العامل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدء ميل ما في ذاته سواء
كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم العامل للحركة
القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر البطلان
بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق الطبيعي اي الميل الطبيعي اي
نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر
فيه ميل ومعاوقة ما تقطعها ويبين انه يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه
ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان
عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك
بالقسر ميل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في
مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام مما لا مزيد عليه من النقض والابرام
فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند قوم يعني عند المتكلمين هو جنس متنوع
بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة
اعتماد ومتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة فيما كانت
متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بنسبة
الى جهة السفل واخرون منهم حملوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم جعلوا الثقل
معاوا لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء وكل ما زاد انضمام اجزائه كان الثقل

ومنه لازم ومفارق فسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقل في جهة السفل
واعتماد الخفة في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين
مثل اعتماد الثقل في جهة العلو واعتماد الخفة في جهة السفل ونفس الاعتماد الى المحل
لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين
كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو مقدورنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا
وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا وتتولد منه اشياء
بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد
يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه
بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة
اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها يتولد عن الاعتماد
بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها يتولد
عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن
بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد ولكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه
ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة مطلقا
يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض المبصرات ومنها اوايل المبصرات
فان الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والقرب
والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون
والملاسة والخشونة والشفيف واللطافة والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكر فالترتيب داخل
تحت الوضع والنقوش والكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والعلة تابعتان للعدد والضحك
والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطب داخلة
تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة
من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند جمهور المحققين فهو اللون
والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد في الكيفيات المحسوسة
دون غيره وقد تحقق فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك
كالاضواء ومنهم من سمى فزعم ان المعقول من المبصرات اولا وبالذات هو الذي لا يتوقف

بواسطة وما يتولد عنه

ابصاره

ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير
لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا
ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض
والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى
وللاول اي للون حقيقة بنية على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان
اصلا والبياض انما يحصل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا
كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما
تفاوت يؤدي الى مزاج مرتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة ما بقية
من الاجرام الكواكب العلوية وتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها على بعض
والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء
والعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى
الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء لغلط لعدم التفرقة بين الشيء وشبهه فيحكم
بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض
فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج
وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهواء
في الثلج وزبد الماء تعاكس ومزاج مصحح لوجوه التكون ولا يتوهم ذلك في الزجاج
المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يرى منها فعل
وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج المحمى فانه يرى ذلك الموضع
اسود بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور
فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يحصل بضد ذلك
اعني بسبب عدم عور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف
الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب
تخيله لا لمخالطة الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم وبعد في اعماقه اخرج منها الهواء
وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى يعود الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة
فيتخيل ان هناك سوادا وابيض الشاب اذا ابتلت مالت الى السواد وذلك
على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا
بان البياض يتسلخ والسواد لا يتسلخ وابيض البياض يقبل محله الالوان كلها بخلاف السواد

والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة منافي القبول والفعل واعترض عليه بان
سواد الشباب يمسلم بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والمحلي لازما
لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه انما تقبل محل البياض ما سوى البياض
الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى ممنوعة
والمحققون على انها كيفيات محققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في
ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض
قد يحدث فيه من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع انه
لم يحدث فيه تخلخلا وهواء بل خرج الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في
الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من حل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فضه
ثم يصفى حتى انحل في غاية الاشعاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه الفلفل
ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماء الآن فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض
كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه سعاقا تفرق ودخل
فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في المص فانه
يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصول مع ان تفرق الاجزاء ودخول
الهواء فيه اظهر ومما استدل في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط
الهواء المصي بالمشف امران احدهما اختلاف طرف الانحاء من البياض
الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة
الى الحمرة ثم العتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على
اختلاف ما تركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض
الا مخالطة الضوء للاجزاء بالشفافية ولم يكن في تركيب السواد والبياض
الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما
انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان
لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم البديهة فوجب ان
لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا
ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان
لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على

ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان
في الملازمتين نظر الجواز ان يقع تركيب السواد والبياض مجملا كان او مجمعا
على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفا اللون السواد
والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد
والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فبطل لانه لو اجتمع السواد
والبياض فعند اجتماعهما لا يخلوا اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته
او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي
كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد
بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان
الانفراد واما الثاني فلا يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد
وايضا يلزم عدم اجتماعهما ح لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع
مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل
الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء
منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حاله الانفراد انتفاؤه في نفسه
بل جاز ان يكونا موجودين معا وتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك
بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون
على الثاني اي على الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية
اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء قالوا انما
يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده
لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل
الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن
رؤيته وهو الظلمة ولا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة
عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا
ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي قال ابن الهيثم اذا

فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا وقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض
ضعيف واذا وقع عليه ضوء قوى يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى
يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة بالشدة والضعف متخالفة بالماهية
لوجد كل منهما مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون فى القوة والضعف
فلا لوجد مع غيرها من تلك المراتب فنحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط
لوجود اللون المحسوس معها واذا فقدت مراتب الضوء بأسرها فقدت الالوان كلها
وانما قلنا نحدس من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس
مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر خارج مجهول لنا والضر
يجوز ان يكون اللون طبيعة غير مشروطة بشئ من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبيعة
فى الظلمة فيوجد اللون فى ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت
فى المثال المذكور ليس الا فى الجلاء اللون الواحد الشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء
فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء
ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوى الضوء قوى الانكشاف والظهور
فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس
المشترك منه هو اللون مع ضوء ضعيف واما فى ذلك اللون مع ضوء شديد
ولما كان المجموع الواصل اليه فى الثانى بسبب شدة الضوء ووضوحه اوضح وابين
من المجموع الواصل اليه فى الاول توهم ان اللون فى الثانى اشد منه فى الاول لكن
اذا تامل فى ذلك تاملا تاما تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون واحد والمختلف
هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم
للضوء مشروط لوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم
الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف فمنعناه وان اراد
المعية او الاعم فهو غير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور
اذا وقع عليه ضوء وهما اى الضوء واللون متغايران حسا اى المغايرة بينهما مستفادة
من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد
الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر منه للحس والآخر له بسبب الاول
وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين
ظهور اللون ففى المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد

ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس
مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك ارتفاعا ولمعانا
وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذى ظهر ظهورا اتم واستدلوا
عليه بان اللامع بالليل مثل البراعة يرى مضيئا فى الظلمة ولا يرى ضوءه فى السراج ثم السراج
يرى مضيئا ضوءا اشد منه ولا يرى ضوءه فى ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا اشد منه
ولا يرى ضوءه فى ضوء الشمس وما هو الا لان الحس اذا ضعف فى الظلمة وكان اللامع
بالليل يظهر قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى
بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام
فى السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس
كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون
وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير فى اختلاف احوال
الادراكات لكن مع ذلك ندعى ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض
والسواد قد يتشاركان فى الصور ويخالفان فى ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفى الماهية فى ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما
شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان فى ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما
لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قالا ان للشدة والضعف المتباينان نوعا
اى كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والعامل للشدة والضعف يكون
الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون بعد
الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان
نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد
منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض
والثانى باطل والا لم يكن المفادة فى السواد بل فى امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا
ان المفادة فى السواد منه فيعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض
عليه بان السواد منه خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك
من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان الماهية
وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية فى ان تحققها

وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها
وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة
الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي
تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى
الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك
بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي
لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا
يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة
الى شيء من الجزئيات اولى او اقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات
في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه
هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي به تحقق التفاوت حيث يوجد في
الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت
في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء
بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات
الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض المقول بالتشكيك قابلا للشدة
والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك
للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا
الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كان ماخوذة في مفهوم البياض
لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب
بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية
المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع
المعروضات اقول يتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية
وذلك بانه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية
بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية
بعض الافراد مثلا يكون النوع تمام ماهية الانواع او جنسا لها ويكون الخصوصية
التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا

وتقابل ان يقول م

القياس

القياس ويوجه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت
الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا
تحققت فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور
الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة لكونه من جنس العارض وزيادة
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة
نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا
من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افرادها سواء كان عارضا لها
او ذاتيا وهو معنى البعض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها
ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز
بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا
ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية المطلقة وانما في الاطول الكل وفي الاقصر
البعض لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته او
ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهيته
الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل
المذكور لا يتم ح في اجزاء الماهية لجواز ان يكون بها تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في
ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة والضعف
يرى مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه
ظاهر لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للاخر في الماهية ولو كان الثاني
اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار
تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظ واما الصغرى فلانه بالذات لان الاعراض يتحرك بتبعية المحال واما الصغرى
فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويسع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر
كما نشاهده في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل
ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء ومقابلة
الجسم الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول
فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلة الجسم العالي يحتمل انه الحدوث

من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان مجردا لرايناه في وسط المسافة فهو
مدفوع بان حركة الضوء لسرعته بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه
في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك
المحاذاة الى مقابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه يتبعه في
الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان
يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان
المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء
الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب تجدد المحاذات
كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجهان الاول انه لو كان جسما
ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساتر الجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد
استارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان
اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله الحصل ضد
المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين البصر
والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان
شفافا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك
يستعين بها الطاعنون في السن على رؤية الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان
جسما لم يكن كثرة موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما اكثر كان
الاشتغال به اكثر فيضعف الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت
جدا وحمل لها تحتها ساترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة
لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما هو في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها
عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو
او السفل وما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض
في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها لا يعقل وايضا الضوء اذا
وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك
انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد فلا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن

لان

لان المفروض ان لا منفذ ههنا غير ما سددناه ولا ينعدم ايضا جسمه والا لزم ان يكون
حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم ح عرض ليس الا هو الضوء فثبت ان
الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل بعد الحصول مثله في الجسم المقابل للمحل وهو
اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به
وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل
الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والوضوء قسمان ضوء اول وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء
ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حال الاستنار وعند الغروب
والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكته
فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه
البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج
الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل
المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالراي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما
يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في
الغار اذ يقع العائق عن الرؤية وهو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالراي ولا الظلمة
مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالراي
ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالراي او المرئي
مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون مانعا لشرط
وقد يستدل بانا اذا ادرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه
لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس
الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك
انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا
فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك
القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون
الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود الخاص يجعل العدم الخاص
كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي
الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من

الكيفيات المحسوسة الاصوات وهو كيفية تحدث في الهواء بسبب موجة المعلم للقرع الذي
هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد
بالتموج حالة شبيهة بموج الماء يحدث بعد صدم مع سكون بعد سكون
وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد
الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية
ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت فانه اذا سكن انقطع لانقطاع
تموج الهواء قال الامام الدوران لا يعد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين
على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت
هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج
لا في جميعها فلا يفيد الظن الضاد اجيب بانه استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي
من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص
وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة
على العموم كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفعل الهواء
من المسافة التي سلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجسمين ومتعاد لذلك الهواء المنفعل
ما كاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى
ان ينتهي الى هواء لا يتعاد والتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في
وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول
الى السامعة سببين للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول
والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زماني ورد ذلك
بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا
القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كلا التقديرين
ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون
الزماني موجودا في الآن في الخارج معلول قوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة
الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحصل في الهواء الخارج عن
الصماخ ايضا لانه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من
ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا

الهواء

الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل
على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد
لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ والا لازم ظل قطعا لانا اذا
سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب
او بعيد لا يق يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يحس منها ويميز القرب
والبعد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من اثر البعيد وان لم يكن الصوت موجودا
في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة
وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيحس الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى
ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد انعطافه
عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد
القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين
في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل
على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات
والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيد
في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت
الى السامعة شرط للاحساس على ما مر فيقتضي في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر
انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا لقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ
ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء
القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع
الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي
منها ورد الى الصماخ قال والحاصل انا عند غفلتنا ورد علينا هواء قارع فندرك
الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع
بتأملنا فنرى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ
وروده فان كان قد بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح
ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي
من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من
قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعدين الرعد الواصل الينا من

اعالي الجو وبين دوي الريح التي هي اقرب الينا ونعرف فيه من كلامي رجلين لانزاحهما
وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما
وبعد الاخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد تبقى فيه بحث وهو انه يجب
ان السامع يسمع من الذي وصل اليه الى ما قبله مما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت
بنفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له حتى انه يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من
حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع
لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت
اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا
فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انهما منه وان لم يكن
الجسم من المذوقات او المشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب
ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء
بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل
التجدد والتصرم كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قارا الاجزاء
لكانت حروف الكلمة التي تتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة
في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها
وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث
حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون تواليها الخمسة ترجيح
سماعها في الابتداء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء
للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ لو وجد صوت ولا حروف هناك
فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان
حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فنحن الدليل فيها وما يتوهم من بقاء
الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل
للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه
مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من
تلك الاهوية يولد فيه بموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو
الصدى قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كمسل او جدار

بحيث تنصرف هذا الهواء المتموج الى المخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث
من ذلك صوت اخر هو الصدى ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها
حرفا قد عرض للصوت كيفية بها تميز عن صوت اخر مماثله في المدة والعلو تميزا
في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت
المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملهما
وقيد المماثلة بالمدة والعلو اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما
يعد تميز صوت عن اخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالمدة والعلو
ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل انه يحصل به التميز
في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويحدث باتحاده كالحرف بخلاف مثل العين
والبحوحة وغيرهما فانهما قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة
بين المدة والعلو وبين العين والبحوحة حيث يعد الاولان تميزا في المسموع دون
الاخرين نظرا وتاملا اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي
تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة
متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المتجانسة لها فان الضم مجانس للواو
والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامت
قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع
كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع
كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على
الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا
كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه
متماثل او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف
بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالباءين الساكنين او
المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم
فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين
او مختلفتين او بالعرض كالباءين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان
احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متغايران في الحقيقة ومختلفان
بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تالفت

مخصوصا يسمى المتالف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومولف والمولف
تام خبر وانشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مولف
من هذه الحروف ولا تعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المولف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما
قال الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا والكلام
النفسي هو المعلوم للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة والمعروفة لعوام ذلك
ووافقهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة
عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك
النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول
واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او
كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما
حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك ساير اقسام الكلام والحاصل ان مدلول
الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة
في الامر والكراهة في النهي واما ما ذهب اليه الاشاعرة فاما لاعتقاده ثبوت الكلام النفسي
مطلقا واما لان المقصد الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار
سمي كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه سهل على انه آلة يتوصل بها اليه فيكون
هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة
بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وان
المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من صدر عنه عصيان فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل
المامور به لتظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في ما بين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ايراده
في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي غير الكراهة لانه
قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك
حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول لقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعونه انه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في
الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها يعني

الطعوم

من

من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني طعوم البسيط تسعة لان الطعم
لا بد له من فاعل وهو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف
او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام
تسعة فتقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت
المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث الحموضة وفي
الكثيف حدث العفوصة وفي المعتدل حدث العفص والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدث الدسومة وفي الكثيف حدث الحلاوة وفي المعتدل حدث
التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة التفه بهذا المعنى يسمى سخافا والثاني
ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يحلل منه شيء
يخالط اللسان فلا يحس طعمه ثم اذا احتيج في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه طعم كالنحاس
والحديد وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل
في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما مم وان المراتب المتوسطة بين عاشي الحرارة
والبرودة وكذا بين عاشي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من
تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة
محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا المرارة والوجع والحنظل النيء يحس من كل واحد منها
طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف
ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان العفص والعفوصة
نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان العفص كما سيأتي
يعض ظاهر اللسان وحده والعفص يعض ظاهره وباطنه معا وايضا الاسود مرار
والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم البسيطة على تلك الوجوه المخصوصة
لم يقم عليه برهان ولا امارة تدل عليه الظن ولهذا قل مباحث الطعوم وعاد حاله عن الذلال
الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس
طمانينة بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملايمة في الاجسام التي تدركها اذ من
شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حال غير
ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فينفعل
في العاملة الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها تبعض الطعوم وتبعدها
عن الملايمة ولو فرض ملايمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة

المقاومة وكون التفريق عظيما فان العامل اذا كان كثيفا ودام الحرارة مقاومة شديدة ومنعها
عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا
فيكون اثرها اقوى فلا يلزم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملايمة وفعل الحرارة
في العامل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في عدم الملايمة دون ما ذكر اولا
وهي الحرافة اذ تفريق تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان العامل اذا كان لطيفا لم يعاوم
الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فيتخلص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة
ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملايمة وان يكون دون
المرارة في عدم الملايمة وفعل الحرارة في العامل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة
في عدم الملايمة لان المقاومة المعتدلة للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية
الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحرافة ولان
الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرارة والحرافة تميل الى المرارة مرة والى الحرافة
اخرى اعني يكون طعم المالح مادة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وماره قريبا من
الحرافة بحيث يحتمل انه حريف وتحقيقه انه اذا احد لطيف الماء المر وخلط بالماء طبخ
حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم
او عديمة باجزاء ارضية محرقة يابسة المزاج مرة الطعم فمخالطة باعتدال فان الاجزاء
الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح ويصير الماء ملحا وقد
يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ بالماء ويصفى ويعلى ذلك الماء
حتى يتعقد ملحا او يترك حتى يتعقد بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة او من شانها
التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك
كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة
بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف
في القوة والضعف فتفعل البرودة في العامل الكثيف عفوصة لانه يضاعف التكثيف
يعني ان التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ وتقاومها فيجتمع ح اجزاء البرودة وتؤثر
فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي يعرف من
المرارة في المنافرة وتفعل البارد في العامل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يعاوم البرودة
فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل كثيرا مما في العامل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم

ملايمته اقل من عدم ملايمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل
البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدة برودته وكثافته كلما ازداد مائية
ولطافة واعتدل قليلا باستحالة الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في العامل
المعتدل مضادا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في
المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث
فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة ظاهر واما
كونه في ذلك دون العفوصة فان العفص يعض باطن اللسان مظاهرة مع قبض الطبع
عنه بقوة سدده والقابض يعض ظاهره فقط فلا يكون النزوة عنه في تلك الغاية والمعتدل
الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا
ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا فيفعل فعلا من شانه ان يحدث منه طعم ملايم وهو في العامل
الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين العامل الكثيف والفاعل المعتدل
فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين
فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة
المعتدلة والذ لها واشتهاء عند القوى الدراكة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين
العامل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما
فيحس منه بكيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي العامل المعتدل التفاهة وذلك لان
القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في العامل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف
واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة هي اضعف من الحلاوة
واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يوجد في المذاق لضعفها والجسم العامل
لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير العامل
المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف
الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ في المذاق فيؤثر
فيه بمادته والالم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان استحسان
الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر والمالح
كانه مركب من مر وطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على
تاخر الملوحة عن المرارة في الاستحسان ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول
وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تكون اولا عفصة شديدة

البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باستحالة الشمس مالت الى الحموضة ثم ينتقل
الى الحلاوة والحامض وان كان اقل برودا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه
لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على
انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم
المذكورة هي الطعوم البسيطة ومركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب
بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت
احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركيب الاسباب
المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل
منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد
من التركيبين المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة
ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وعفص كما في الحضض
ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السنجة والشيحة ومن الطعوم المركبة
ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والمرارة في العسل المطبوخ
وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات
ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة
منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره
وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما تعارفه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة
وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقص النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي
سهولة قبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالمراضة واللين ويسمى اللاقوة
او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي تهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال كالمصاحة
والصلابة والمشهور ان لهما نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالصناعة
وليس بشيء لان الصناعة متعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني
القوة الموجودة على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون
الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللا
انفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لا اعتبر في كل واحد من استعدادي

نفوذه

الشموم

الكيفيات الاستعدادية

العامل

العامل للانفعال واللاانفعال الشديدين حيث عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما
على السواء فيكون مشتركا بالثاني تكثا معنى كون الشيء قابلا للاحراق بحيث يمكن
ويصح ان يحل فيه ذلك الاحراق وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد
يوجد فيه امور متفاوتة بها حال ذلك القبول بالنسبة الى العامل قربا وبعدا
فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان
الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب المقبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان نقص الاستعدادات مرجحا
للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت
الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بقرب بعضها من احدهما وبعضها
من الاخر فبطل ما توهم من ان المتوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه
خطأ من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات
هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون من
بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض
المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة
وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا لعارض بان يكون
الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا
منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم
مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كانت
اذعانا وقبولا للنسبة تسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز
النقيض سمي ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا
مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك سمي
يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسرت الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل
العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك
فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسرنا الثبات بعسر الزوال ولم يكن
مرجحا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت
عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل الذهن
عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا امعن بها عن مباديها

النفسانية

العلم

التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك ان غفل عن خصوصيات تلك المبادي وتطلق
تارة ويراد به اليقين فقط وتطلق تارة اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا
وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة يوجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق
ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة وهي ما تقوم بغيره يتناول العلم وغيره
وقولهم يوجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزه بشيء يخرج الصفات
التي يوجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة
مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه توجب تميز المحل وتميزه
معا وقولهم لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب
لمحلها تميزا لا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد
قائم فقد حصل لنا تميز متعلق نسبة القيام الى زيد اعني اتحادهما ولذلك التميز نقيض
متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة
القيام الى زيد يحتمل السلب يعني انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال
في صورة الجهل المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب
ان سلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم
المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات ايضا بناء على ما زعم بعضهم
من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد
بانه لو جب ان لا يكون التصديق الجازم اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما
وان لا يكون التصور الصحيح علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول
عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا حد اي لا حد للعلم لانه بديهي
التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التعريف ليس بحسب اللفظ والا
البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد
العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل
منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم
جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على
معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وتقسيمه
الفكرة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب
والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله

اعني

اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد والحلول
المثال مغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم
على المعدومات بل الممتنعات احكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما نحكم عليه احكام
كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وليس في
الاعيان ههنا في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة
للمعدوم بل ممتنع حتى يحصل في العقل صعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني
لا اشياء انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية
المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم
بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع
كما هو المدعى واجيب بان الوجدان حكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم
فاذا كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات
والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء
يكون على وجهين احدهما حصولي وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة
والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور
القائمة بها وليس فيها ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله
عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل
حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده فقوله لا بد في
العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون
مثاله حاصلا عنده ولما ذاد هم قايم البرهان عن القول بحصول صور الاشياء
في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن
في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها
مشكل اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء
انما هو بحصول صورها في مجرد آخر وقوله وحلول المثال مغاير جواب دخل مقدر
توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعدوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس
حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول
للنفس عند تعلقها بها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال
من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات

واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كان تلك الصفات انفسها حالة
فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن
الاتحاد ذهب طايفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطايفة الى ان النفس الناطقة
اذا علم شيئا اتحد بالعقل الفعال فنقول ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين
المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف
باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد متعلق بمعلومات
متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة
الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين
لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة
اخرى فجاز ان يكون واحد منا علم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى وانه محال
ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز
ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المص بناء
على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة
متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك
العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك
كونهما معلومين تعلقين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان
وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وغير المطلوب تلنا
عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك كما له بان يتعلق بهما علمان وذهب
ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات
متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين
ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته تعالى وانه
مع بالضرورة الوحدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومات بعلم واحد
حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة
وهي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا
على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك
او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم

التقديم

التقديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون
التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم
مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه وردبانه
ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب
نفس الامر على ما هو المتنازع فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال
اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال
علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بالشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد
فكانهم انما ذهبوا الى ذلك تحاشيا عن لزوم التغير في علمه تعالى فذهبوا ان علمه تعالى
في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه تعالى بها في زمان وجودها واما اهل
السنة فقالوا ان علمه تعالى صفة واحدة بتعدد تعلقها بتعدد المعلومات
ومغير تغيرها في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول
عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا
تحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة
فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب اخرون
الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات
اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء
توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتايد
بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فتقوى الاشكال
مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه بحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع
صورتين متماثلتين وتقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد
لا تتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب
عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب
ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك
يمتاز ان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف
لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما لغاير
كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة لمذكورة

بقوله فتقوى الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين م

بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمه له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم
عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في
تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض
سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر
جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع فان الصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع
هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما
هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب استناد العلم بالمعلوم فان المعلوم
كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا
لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعني
العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة
في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض
غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام ما في الكيفيات النفسانية وفرق ما
بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود
الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا
لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فتفعله ويسمى فعليا او يكون
سببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتنفعله ويسمى انفعاليا
او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست بفعل لك
وضروري اقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما حصوله بفكر وهي
المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة
بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات
اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك
من الالتفات وسلامة الالات كاف في حكم العقل او لا فالاول البديهيات
والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا فالثاني المشاهدات
والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يغرب عن العقل عند
تصوره للاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها

الحدس

الحدس او لا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل
بالاخبار فهي المتواترات او لا فهي المجربات واما البديهيات ويسمى اوليات ايضا
فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم
الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه بعدم تصور الطرفين كما في
قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لبلادة النفس
الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب
الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة
ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار محرقة او الباطنة ويسمى وجدانيات
ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كسرورنا بذواتنا واحوالنا واما
الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا
سمي قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما
المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه بالقياس الخفي المنتج
لليقين اليها وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته
وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفرا
وان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل
بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت
من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو انه
لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين
واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل
اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف اشكاله
نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي
يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة
كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه
لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا
كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار
فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت

اليقين او قام دليل على صدق قايله داخل في المتواترات على ما ذكر من وجه الحصر
وليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن
المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقراين
فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القراين وعلى الاول يخرج
من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات اقول واعلم ان الحدس قد يحصل بكثرة
المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو
استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول
الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن
دايما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك
كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق
ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان
الانسان ما لم يجرب الدواء يتناوله او اعطايه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال
وعدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة
فقال ما يكون الواسطة فيها هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات
وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات
واعتزل له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل النظريات نظرا الى ان الواسطة
لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات
تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع
التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات
من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها
على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون
المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل
كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم منقسم
الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه تعالى بذاته والى ما يقابله كساير العلوم وهو
تابع بمعنى اصالة موازيه في التطابق فزال الدور اشارة الى مبحث بين
المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال
العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم

عنها لامتناع خلاف علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية
واجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف
يجوز ان يكون علمه الازلي بالعالم هو متاخرا عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا
لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة في التطابق بينهما
وذلك لان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما مطابقان فكان كل واحد
منهما وزن بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم
لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له نسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة
على الجدار الى ذات الفرس وكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات
الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس هكذا
كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان
زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك
لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فاذن
حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه
فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية
التي لا بد لها من واقع يطابقه فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا
انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا

ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول
بيان ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدء الفياض لكنه قابل لها لا فاعل
الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات
فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات
نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها
وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض
على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس
بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما
بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها
وحكم بها بلا فكرة فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات
فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون

الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في
هذا الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات آخر وهكذا
وباصطلاح تفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة
النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة
من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا
حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول
اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند
المدرك بلوازمه هيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي
هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حصوله والوهم الذي
هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان
جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى
فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط
فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما
تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل ليفارق والتقدير
تفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول
تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار امر وهو لا يستلزم تعلق
العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم
من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وذكر في الملخص ما مر عقليا العلة بكنهها
فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم
بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول
ماهية مساوية للمعقول اقول فيه نظر لان العلة انما توجب تصور المعلول اذا
كانت علة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما
بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن
ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج
تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة لوجودها
الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها لوجودها الذهني يستلزم وجود
المعلول في الذهن وهذا هو المط واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة

في العاقل

له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم
للعلة او معلم لها فان اللزومية واللازمية او العلية والمعلولية من المتضايفات
التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها
ولوازمها وعوارضها ولزوماتها وعوارضاتها ولما في نفسها ولما بالقياس الى
غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس
اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال
العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة
ولزوماتها من لزومات المعلول فان قيل عوارضات العلة ليست لزومات للمعلول
قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة اي ان
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى
بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته كذلك
الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع
كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره
فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم
بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم
بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول
مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصيات
الذات التي لا يتصور لامضائها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات
مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة
يستلزم العلم بماهية المعلول واما العلم بالمعلول يستلزم العلم بانه العلة دون ماهيتها
ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب
علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور انفا فان امضاء العلة لمعلولها انما هو
بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما
المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان اشياء علة تامة
لب وعلم مع ذلك ان ا موجود وعلم ان ب ايضا موجود ولما علم ان خصوصية ذات
اقتضت لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود ولا يعلم
ان ا موجود ولا امكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم

العلم بوجود المعلم المعين دون العكس واما العلم بماهية العلم فلا سبيل الى استفادته
من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلم لازما منتزعا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث
اى مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم
وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما فى العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما
فى العقل الهيولانى وقد تكون متوسطة كما فى العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب
او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى استعداد
الشيء كانه منه ولا يخفى ان بعد القريب من تلك المراتب اولى السابقة العلم الاجمالى
وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة
التفصيل الثالثة العلم التفصيلى وهو ان يعلم الاشياء متمايزة فى العقل منفصلة
بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالى كمن علم مسئلة ثم غفل عنها
ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب فى ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان هذه حالة
بسيطة هى مبداء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هى بالفعل
من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هى جملة وعلم
بالقوة نظرا الى التفاصيل التى فى ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم
الاجمالى باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان
يحصل كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيلى حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم
بها حاصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما
ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة فى الذهن مجتمعة
معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى
الجملة فاذا شرع فى المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من
المعلومات التى فى تلك المسئلة حصل له فى العلم بها مرتبة اخرى منفصلة متميزة بالبديهة
عن الاولى التى هى علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين
من الاحساسات ان يرى جماعة وهو لم يحدق النظر اليها فانا نجد فى الابتداء حالة
اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة
حاصل فى الحالتين فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالى والثانية بالعلم التفصيلى
والثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة
الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية فى الماهية لتلك الامور

المختلفة

المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا يعنى للعلم التفصيلى الا ذلك اعنى
ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته
ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة
كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة فى الزمان كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد فان اراد واما ذكروه من العلم الاجمالى والتفصيلى ذلك الذى
ذكرناه من حصول الصور تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال
بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين
الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع فى
زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا تختلف حال العلم بالقياس الى
المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار
الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها بالقياس الى المعلومات واما ما قالوه من
انه عقيب السوال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التوسط فردود بان ذلك
الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السوال والمعلوم عقيب
السوال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهى مجهولة فى تلك الحالة
ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء تحرك البدن فان لازمها اعنى
كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فيبطل ما قالوه وظهر
ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب
بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها
فى العقل كالمحزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت محطوظة بالبال ملحوظة قصدا فينكشف بعضها من بعض انكشافا ما لم يكن
ذلك الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين
معا فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما
بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا انفصلت الاجزاء
كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان
احديهما اجمالى والاخرى تفصيلى كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السوال عارض من عوارض

الجواب تلك الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض
من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يمكن
علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا تلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا
حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة باعتبار
مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد
حتى امكننا الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن
الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك
الافراد ودونه وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم
بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه
من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الحكم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا
التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم
وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه برهان مع عدم
العلم بالسبب فان العلم بجواز امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غاية انه لا يقتضي العلم
بوجوده ولكنه لا ينافيه ايضا وايضا البرهان الآني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب
بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المتعينة الا بالسبب وحاصله ان
الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بعينه الا من الاستدلال بسببه فخرج
بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني
اعني بعينه البرهان الآني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم
ان الالف موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال
العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف
وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي المقيد
بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما
اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال
الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص
معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى
ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص لا انه لا حد له من

حيث

حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية
هو العقل حتى لا يتوجه على فاقدته من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال
بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه
العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان
الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة تلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة
وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى
ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد اطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط
التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس وقد يطلق على النفس
باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا وقد يطلق على نفس تلك المراتب ايضا بيان ذلك
ان للنفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من
التعقلات قوة يسمى عقلا نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل
جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة البدن
آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى عقلا عمليا له ايضا اربع مراتب اما مراتب
النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد
هو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس في هذه
المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسماء على المراتب
انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى
بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق لبسائطه وكالعنصريات للموالد
ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها
في حد نفسها خالية عنها او ليس شيء منها في نفسها ماخوذا فيها وان لم يخل انفكاكها عن
الصور كلها والمتوسط وهو استعداد لتحصيل النظريات بعد حصولها الضروريات
يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات
راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال
اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة

النفس

من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير
افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد الالتفات بمنزلة العادر على
الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل
واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اى من خارج
هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم
ان العقل الهيولانى والعقل بالملكة استعداد ان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل
بالفعل به استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر فى الحدوث عن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه فى البقاء لان المشاهدة
يزول سرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فنسوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى
التاخر فى الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم فى البقاء فجعله مرتبة ثالثة
والعقل المستفاد قد يعتبر بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات
معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شئ منها اصلا وهو بهذا المعنى
انما يكون فى دار القرار ومنهم من جوزه فى دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان عن
شان فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا فى سلك المجردات
التى تشاهد معقولاتها دايما واما مراتب العملى فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع
النبوية والنواميس الالهية وثانيتها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض
اثار مشواغله عن عالم الغيب وثالثتها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلى النفس
بالصور القدسية ورابعتها ما ينجلى له عقيب اكتسابه ملكة الاتصال والانفصال
عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة
مضمحلة فى جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا فى علمه الشامل بل كل وجود
وكمال انما هو فايض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان فى العموم
والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم
مطابقا للواقع او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد يقال
لاحد قسمى العلم اعنى اليقين الذى قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم
والاعتقاد فى العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى
الثانى اخص من العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن
والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفى هذا الكلام تحمل ما لان المتبادر منه

ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين فى العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد
وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد
بالعلم اليقين وبالمعنى الثانى انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اى الاعتقاد
بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعنى قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق
احدهما بالجانب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين
الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد هو المعتقد وان جاز
توارد هما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثانى فان الادراك
المتعلق بالسلب او بالايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى
الثانى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بالجانب
نسبة والاخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثانى فلا يجرى
فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة
بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول
المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك
جديد لكونها محفوظة فى خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يمكن
من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة
متوسطة بين الادراك والنسيان فيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه
فان قيل النسيان قد يكون فى المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعنى
الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التى بها تمكن النفس
من الاتصال بذلك المجرد وح لا يسمى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة
عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو
بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اى بين طرفى الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم
بنفسه وبالاخر فيعاد الاعتبار لا الصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع
الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم مغاير
الا بالاعتبار اذ لا حاجة ح الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم فى العالم كما هو عند
علم النفس بذاتها وبصفاتها القايمة بذاتها اقول وذلك ظاهر فى تعلق العلم التصورى

بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق
وارونا ان تصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور
او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم
النفس بصفاتها القائمة بذواتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد
او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان الحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق
بحال من احواله مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور او التصديق
غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم مستدعا المعلوم بالذات
متحدا به بالاعتبار لكن ما في اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم
لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم حينئذ مغايرا
للمعلوم بالذات والجهل بمعنى تقابلهما وبآخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين
احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم فقط او الاعتقاد عما من شانه ان يكون
عالما او معتقدا وبهذا المعنى تقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم للملكة والثاني
يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان
مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه
جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين
اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينفك النفس
معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون
جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح لا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين
ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل قال بعض الظنون اقوى من بعض
ولكن العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل
ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب
لا يحصل من اي مبدا يتفق بل لا بد من مبادٍ مناسبة له والمبادي لا يوصل كيف
ما اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه
بانه ترتيب امور حاصلة ليحصل بها ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي
للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط
المعتبرة في الانتاج افادتا علما ضرورة من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او
كلتاهما فلا يفيد ان علما ضرورة يعني لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما

بالتصور

النظر والنظر

اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم
اي الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان
الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين اما اذا كانت الصورة او
كلتاهما فاسدة فلا يفيد ان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان
كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان
شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب
لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما
اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة
ثلثة والاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح اجراء العادة
بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس شيء منها
مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض اخر لا وجوبا
لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان
تكرر منه اجراء عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك
ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة
الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبداء الفياض لوجود
الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة
الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية
صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد
ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا
بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد والمراد
بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس
بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا يرى ان الحركة اليدية ليست كذلك
وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض
اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم
اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجابت المعتزلة عنه بان
هذا لا يفيد التعيين لكونه قياسا فيهما ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر

لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الفجاءة
بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك
العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرنا
من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي
هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السابق
للاجل بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب
ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر بتلك فلا يلزم
من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه
هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر
لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد
تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يلزم العلم به واختار المص ان حصول العلم
عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب
الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب اخر اختاره الامام
الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب
اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فانا نعلم ضرورة
ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان
على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته
لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في الاستناد والاشياء
الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما قوله
المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن
بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ايجاده ما يوجبه
وان تركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو
مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر عما خلقه الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور

فيه

فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح
كاف في معرفة الله ولا حاجة الى المعلم خلافا لاكثر الملاحدة ولنا وجوه الاول انه
قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر العلم لكونه نظرا في معرفة تعالى
يحتاج الى معلم اذ ويتم واجيب بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي
كمال عقله واستقلاله في معرفة تعالى وينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم
الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره بصدقه في قوله
لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها
حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل
ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك
العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم
بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا
بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة
قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد
عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية
تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلم
الضروري كما ذكرنا آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات حتى ينتهي من المبادي العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك
ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله
حتى يتبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات
حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له
من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد
عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي عم ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج
الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة
يعني ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل ولم يكن ماخوذا من معلم
وامتثالا لامره على ما قال النبي صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله

مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان
ذلك المعلم هو النبي عم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل
عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف
بامامته ولهم وجهان الاول انه كثير الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا يحصى ولو كان
العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرين
فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك
الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم تدل الاختلاف المذكور
على صعوبة التميز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى
معلم في العلوم الصعيفة التي يكتفى فيها باولى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون
فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي ابعد العلوم عن الحس والطبع
مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة
بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم لا بد
من الجزء الصوري يعني لا بد ان ترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج
منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مترتبة او غير مترتبة كافيا في العلم
بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون
عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس
كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك
لفقد ان الترتيب فيها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا انتاجها وشرطه
عدم الغاية وضدها وحضورها اشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم
من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك من امرين احدهما عدم غاية النظر
اعني عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول اي النظر غير
مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب
ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والا يلزم تحصيل الحاصل
واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل ربما ينظر في دليل آخر على ذلك
المطلوب ويستنتج منها المطلوب ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل
باحد الدليلين يخالف العلم الحاصل بالآخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع
للمثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب الاداء مشروط بعدم

سبق

سبق العلم بالمطلوب ومن ثم قيل المقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل
الثاني والمراد بعدم العلم عدم التعين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة التعين
فلا شك في جواز النظر فيما يودي الى التعين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما
تعينيا وكذا الحال فيما اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في
معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
الضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب ضد للعلم
به وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور
فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصنع ذلك الجاهل مقتوده ويتوجه منه الى
طلب مبادئه الموصلة الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه انه الجاهل
ربما يصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورسها غافلا عن خصوصية ما تودي
اليه فاوصلته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب فاما فصل المبادي
مرتبة ونعم والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو
حضور الغاية اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه
ان الغافل عن المطلوب ربما يصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورسها
اوصلته الى المطلوب كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان واستفاد
ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر
في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة
الى الثاني واختاره المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا
دفع الخوف عن النفس واحسان عملا وهما موقوفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة
على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا
يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب
ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف اي بالنظر
واجبا اما ان شكر المنعم واجب عقلا فلان نعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل
اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية
وجسدانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم
عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما

حمه ولم يترتب الى مرضاته اصلا فمنه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا عنى
للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس
واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه
قادرا ومنه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب
النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا
لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس
ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا
عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر
فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة الله ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر
فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي
والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء صدق المطلوب
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على
تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى اما بالشرع لتوقف
وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق
الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى يصدقه
ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه
في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل فاذا
قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي يعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في
معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي
الاقدام عليه على الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بصدقك المتوقف
على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان
هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فلزم افحام الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن
اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون
وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله
اوى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول
انتفاؤه مسلم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء عليهم السلام اما انتفاؤ

على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كل ما يستلزم
المح فثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المحال والمح لكونه ممتنعا لذاته
يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال
ثبوته يقتضي ثبوت المح وثبوت المح لا يقتضي انتفاءه بل ذاته تقتضي انتفاءه لا يقال
ذاته اذا اقتضى انتفاؤه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها
تقدير ثبوته فيعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه
على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير الواقعة في
نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد
اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان الوفاء بدفع
خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب قائم بحاله والعقاب
فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل
الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك
بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من
فطانة تبتلى وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حصر العذاب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ما قبلها
ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم
واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو
غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر
فاما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيهما
وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لا يقاء ولانه
كالاستهزاء بحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما
مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب
ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم يطفق يذكرها على رؤس
الاشهاد ويداوم على تحريك انمله شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه
استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل من عند الله
من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعده شكرا احقر عنده من تحريك

الازم يستلزم انتفاء م

الاعلة بالقياس الى الملك لانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفها على معرفته
المستفادة عن النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى
تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها
بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات
والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه
الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن بالنسبة
او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل
الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما توقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في بيانه اذا توقف
واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه في
زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا فالا لم يكن واجبا مطلقا
وقد فرضنا وكذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف
في حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بما لا يطاق لانا نم ان ايقاع الموقوف في
حال عدم ايقاع الموقوف عليه مما لا يطاق ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه
والفرق بينهما ظاهر لا ستره فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف
الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف
بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بما لا يطاق جائز واجابت المعتزلة بانا نسلم
على اصلنا وبنيته والفرقان بدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر
لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول
هو العقل لا شرعه كما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة
لانه يورث الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا ان يستتبع
فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة مم لان الثواب والاعواض واجبة
عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الاخرة اجمالا والمعرفة
السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية
وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فمحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها
وايضا المراد انه لا معدود لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من
فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات
شاقة ومخاطرات كثيرة فلما يعرض بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد

بالواجب

بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجوب ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد
بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات
واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بما لا يطاق قبيح عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء
مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة
بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات منتشرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة
وانها لا يتم الا بالنظر وان ما لم يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ
لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا
التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات يساق ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على
طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه مطرى القياس مع توقفه على ما ذكرتموه
من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل
آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي صلى الله عليه وسلم وكلامه الذي اراد به سببه ولا نم
ترك النظر او الاستماع انما يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة
واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ما سا فبالحل وهو ان يقال ليس للمكلف
الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي
ان يقول ليس لك الامتناع على النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين عليك
الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب
لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب اي لم يعلم له
انك مكلف بكذا وهذا فانهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل
في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولكم لا يجب النظر على ما لم انظر باطل
لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب
والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى

قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض
بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظ المتبادر
منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي
الالباب قال عم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل
المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر
غير الوجوب وكون الجزا المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد انه
معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان
العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير النظر وهي لا تتم الا
بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من
وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات المورودة على دليل المعتزلة وبعضها
مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها
كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما
للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف العاقل فان من
لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة العاملة
بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف العاجز ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه
وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان العاجز من لا يفهم الخطاب او لم يعلم
انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب
المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم
وهم الاكثرون في كل عصر الاستفسار عن الدلايل الدالة على الصانع وصفاته
بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض
الذي لا يعين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم
واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على
الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد
العرفانية والتقرير والتفصيل للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان
المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة

والشكوك

والشكوك والتفصيلية التي يصدر معها على ذلك او مدعى ان العرفان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين
قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار الثالث انا لا نم
ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله
تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب
بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق كما يتوقف القدرة ابتداء بل
هي مقدورة بالحاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر
وذلك كمن يؤمر بالعمل الذي هو انعاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له
مقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بالغير المقدور
شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على
انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته
وافعاله والعقايد الدينية والمسايل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عم
ولا عن الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا
قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل
الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عم من احدث في ديننا
ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكر تم من عدم النقل مم بل بوا انهم كانوا يبحثون
عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه
وهل ما مذكور في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه
ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسايل وتفصيل
الدلايل وتلخيص الجواب والسؤال ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لتفتح
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعته من عهدهم ودفع عنهم ما عسى ان يعرض
لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج
كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد
ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا اللغة ولم يميزوا اقسامه اربعا

وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من العقد والقلب
والجمع والفرق وتصحيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء وكلام
يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال
بهذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال
بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها انه عم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وروي
انه عم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال
انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم
اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا اجيب
بان ذلك النهي الوارد على الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق شبهات
الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق
بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل
هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع
في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال الله تعالى
وجادلهم بالتي هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي
احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى عم القدري مشهورة روي انه لما نزل
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى
قد عبدت الملائكة والمسيح فرايتم يعذبون فقال عم ما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي
وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي رض اتملكها دون الله ام مع الله فان قلت
املكها دون الله فقد اثبت
له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة الالزام الغير والنظر هو الفكر
فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى
بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون
مرضيا لا منهيا عنه وثالثها قوله عم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق
التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب عنه بان هذا
الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان
الثوري فانه روي عن عمر بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين

المنزلتين

المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين
العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه
والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد
انه خبر آحاد لا تعارض القواطع وما استدلوا به من قبيل القواطع وملزوم
العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل
به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسائطه اي ما يتالف
منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر واما مركبة
من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا ماليه لقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات والنقلي الصرف محال لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد
الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم صدق الرسول لا يستفاد من النقل على ذلك التقدير
والا لم يكن نقلنا صرفا بل لا بد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن بلث
التسمة اراد العقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة عقلية كقولنا تارك المامور
به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف الصه
بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يعد العقلي
قطعي لاختصاصه بافادة العقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور
الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الواردة في الكلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني لتمام
ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا
ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر
وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق
المجاز في معنى غير المعنى الموضوع وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص
ظاهره بعموم الافراد والاوقات والبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك
البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير
يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور يجوز في الكلام لا يجزم
بانتفائه بل غاية الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة

لابد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على بعض ما دل عليه الدليل العقلي اذ لو وجد
ذلك لم يعد الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار
بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى
فنقول الاستواء بالاستيلاء او نحمل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما
قلنا لم يعد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقلي الذي هو اصل النقلي لاحتياجه
اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي
وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده
الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع
ان المبالغة الكاملة في سعي الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود
والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات
وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قراين مشاهدة من المنقول عنه
او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض
والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في
زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي يرادفها الان والتشكيك فيه سفسطة
لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم
الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يرادفها في زماننا
وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا
فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم
بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال
المعارض قايم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القراين قلنا اما في
الشرعيات فلا خفاء في عدمه اذ لا محال للعقل فلا معارض من قبله واما في
العقليات فلان العلم بعدم المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين بعد
العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بعدم المعارض
العقلي فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض

وعدم انتفاء ثبوته لا على العلم بانتفائه او كثرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر
المعارض بالبال اصلا او بعد حصوله مصلا عن العلم بذلك وهو قياس وسماه يعني ابن
لزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل وجه الحصر انه لا بد ان
يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل
على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما
اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة
واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال
فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف
من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض بانه قد استدل باحد المتساويين
على الاخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال
بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان
والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او بعضها مذكورا
فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة فالنهار موجود والكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة
والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة الترتيبية اربعة والبعيدة اثنان
وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني
باعتبار صورته الترتيبية اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط
الى الطرفين ينقسم الى الاشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى
ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني
او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى
وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل
من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه
اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات
الصرفة وهما الاقترانيان الشرطي والقياس باعتبار مادته الموجهة خمسة اقسام لان
مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا اخر غير التصديق اعني التخيل الجاري مجرى
التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني

ان افاد حرما يقينا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل
والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المحللات التي هي مادة
السفسطة والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات
التي هي مادة البرهان والجدل وتدقيق لاجعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا
ههنا فليجعل في المادة الترتيبية قسما واحدا عند الجزم في النتيجة لا يلق الجزم في النتيجة
ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة مقيم اليهما فالفرق
حكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة ولا
اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام
والتالي متصل ما لحه امران وكذا غير المتصل من المنفصل ومنه جمعية يعني القياس
الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان منه احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج
عين التالي والتالي ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لاصدق الملزوم
يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه
عين التالي ونقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق
لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز
ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج قسمان منه
لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم
عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء
نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد
الجزئين لا يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل
حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين
الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء
فهو تصفح جزئيات كلي واحد لتثبت حكما في ذلك الكلي فاذا ان علم انحصار الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس
المقسم والافتراضي وهو المفهوم من اطلاق القسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء
التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده

الواحد

الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد الظن ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم
بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان
الذي لم يستقر الخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل
فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم لذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما وتسميه
الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو
لا يفيد الا الظن او يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية النوع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون
خصوصية الاصل شرطا او خصوصية النوع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد
هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة
لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء
البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايرادها هو زايد
على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد ومتلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام
الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والتركيب مما لا يتناهى ولاستلزام
التجرد وصحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد
وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية التي تحقق
بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع
الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا
للمادة مقارنة الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فان التعقل انما يكون بارتسام
صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان مادة
لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة الحالة في
العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى
فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة
في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق
المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء
متخالفة فيلزم تركيب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل

ح ان التجرد والتعقل متلازمان

لكونه ما وما يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال انه يقبلها الى غير النهاية والوهم ان الاجزاء
متخالفة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل فالمركب من اجزاء
غير متناهية محال والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في محل بحث النفس واما ان كل مجرد عاقل
فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون برئا من السوابق المادية وكل ما هو كذلك
نشان ماهيته ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عامل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل
كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان
كل ما يصح ان يعقل فمعقوليته يمتنع ان تنفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما جرى
مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل
ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا
لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان
مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف
على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة
المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور
فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج
مجرد قائم به انه يكون صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل
بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع
ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه او حلوله فيما هو الثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه
الثلثة فاذا امتنع اثنان منهما تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي
صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد
في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني
بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد
يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته
لان تعقله لذلك الغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم
صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان

يستلزم

يستلزم الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم
تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما لحصول نفسه او لحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله لحصول نفسه
ونفسه دائما حاصل له لا يجب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
قوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزم لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن
معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون
خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا
لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم
المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص
فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة
الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا تقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية مدل
منه على امتناع عين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد
الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة
على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما
بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور اجيب بانه توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة
في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني
قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور رابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض
المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان تعقل انه تعقلها والقياس على ما كان الانسان
من نفسه لا يعد حكما كليا تقنينا ومنها القدرة وهي عارض الطبيعة والمزاج
بمقارنة الشعور والمخارة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي
امر يورث قوة على الارادة والموثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد ولا فعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور والاول وهو ان يكون مصدرا
الفعل واحدا بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا

القدرة

الفعل واحد بدون القصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال
كثيرة بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال
كثيرة لا بالشعور وهو القوة النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير
القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد
والشعور اختلاف الاثار فقدرة بصفة يكون مبداء الافعال مختلفة فالقوة
الحيوانية يكون قدرة بالتغيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة
لشيء من التغيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتغير الاول دون الثاني
والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة
غير موثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التغيرين اجيب بان ليس
المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما
صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد
والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله
تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب
المعتزلة او بمعنى قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري
بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قائلون
بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يوثر بالفعل
لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظية والقدرة
تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان
المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات
واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير
المزاج فمعنى قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع
لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل بالنسبة الى
الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك انما قيدنا قولنا بالنسبة
الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا لزم
الطلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا

وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة

في

فان القدرة بل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها
متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف
واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا يتعلق بالضدين والا
لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
القدرة يطلق على القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر
ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرايط التاثير برمتها ولا شك انها لا يتعلق بالضدين والا اجتماع الوجود
بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدوراته سواء كانا متضادين
او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرايط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة
فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به متعين وجوده من بين المقدورات
المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق
بالضدين ولعل المعتزلة اراد بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة فلذلك
حكم بانها لا يتعلق بالضدين ولعل المعتزلة اراد بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال
المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة
الحادثة ليست موثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرايط التاثير وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي
ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب
المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج
عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مطلقا بالايمان
حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان
حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل منافيان لان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل
يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان

يدخل من العدم الى الوجود وينافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة
لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير منفكة
عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى مع عدم انفكاك
احدهما عن الاخر والثاني مستلزم للباطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في
الحال بانتفاء الايمان في ثاني الحال فان قبل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة
فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل
الحاصل فينافي التكليف القدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق
الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده اما
كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل
اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع
ما يتبع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل
لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف
قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل
فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده يحتاج الى القدرة وما يتوهم من
انه تحصيل احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان الحاجة احداث الحادث باحداث
اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بانا كلامنا في قدرة العبد ولم
ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى
او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة
عنا واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما
انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل
فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلم بدون العلة وهو ح واجيب عنه اما
اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يق من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى
صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في
اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين
ولو سلم فالحق هو وجود المعلم بدون ان يكون له علة اصلا والا لازم هو وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع استمرار استحالة ذلك الى ان يتخلل بينهما زمان ممنوعة
ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بحدوث الامثال

على الاستمرار اما الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما بالقدرة
الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة
الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل
لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو
ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معلوم قطعا وايضا ح لا يكون
الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض
بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها
قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق
القدرة القديمة به اقول فليجر مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون تعلقها
موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنة للفعل وما ذكرنا بالحل وهو يحقق معنى قوله حصول
الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل
زمان وقوع الفعل شرط بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في زمان
قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة
المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا
الح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه نفسه قبله بل منه
مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا الجمع محالا ومن
الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل
بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه
يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل
بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال
قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس بمحال في زمان
قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور
مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد
منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر من امتناع اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص انما نعم ههنا اذا كانت كل احد من القدرتين موثرة
واما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا موثرة فقد جوز اجتماع قدرتين
موثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية

ولم لا يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى
فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا يتعلق بفعل خارج عن محلها فلا تقدر زيد
على فعل عمرو ولا يتصور بان يحل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا
لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل
واحد شخصي وانما قال ولا يحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر
عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع
المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على العلة
العاملة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر وقد مر مشروحا في مبحث ان المعلول
بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلهما اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة
الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان تقادر
واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا
ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور متماثلة لقدرة
على مقدور آخر والا لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قادرة على كل واحد
من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد
ورد المص هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين
كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين لمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه
بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين
من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى
القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال
متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول
اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها
بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع
واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع
بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد
للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة
وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره

المص

المص لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والمرض من القيام فان
كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي
الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في المرض ولابي هاشم
ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في المرض فان قيل المرض انما ينافي
منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع فالزمن ايضا كذلك فالحكم باحدهما انه قادر
دون الاخر حكم قلنا المرض ما في منه الفعل وهو حالة في ذاته وصفاته وانما العجز امر
من خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المص في نقد المحصل
ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعرج عبارة عن آفة تعرض للاعضاء
وتكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة
تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن
عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للحيوان
ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا
الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا وتضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما
اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع به الضدان والخلق
لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة
للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما و
الخلق الضد تضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون بخلاف
الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما
وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك
صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ح
ان تغاير القدرة والخلق ما دام ما واما اعتبار او اما تضادهما واستناع اجتماعهما
في محل واحد فلا كيف والا اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد ربما
يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وما في اللازمين يستلزم
امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتضايفان وذلك
معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحكميين يستلزم تغاير الملزومين
لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع
الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات

اللذة والالم

النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كساير الوجدانيات وقد يفسران نقلا
الى العين المسمى بالتخليص فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم
ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشي الخاص به كالتكليف
بالحلاوة والدسومة للذايقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة
والتغلب للغضبية وادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة
العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشي قد يلايم من وجه دون وجه
كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من التعب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله
على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث استماله على ما هو الطبيعة عنه فادراكه
من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ظهر
فايدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك
مخصوص حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في
الالم والى هذا اشار بقوله وهما نوعان من الادراك يخصصان باضافته
ثم المعتبر هو الملايمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد
احد الملايمة في شي فيلتذ به وان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة في شي فيتالم
به وان لم يكن منافرا له والى هذا اشار بقوله ويختلفان بالقياس اي يختلف اللذة
والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به آخر وذكر
الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا
نجد من انفسنا حالة يسميها باللذة ونعرف انه هناك ادراكا للملايم لكن
لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان
الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا ما هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية
قد تهدد بانه سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي
فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي
واحلى من تصور الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اورد هما على تقدير احتياجهما
الى التعريف دون استغنايهما عنه وايضا تصورهما لكنه مانع من الالتباس
وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم
محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية

بعد

بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني وعبثه
ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة او ما يعود الى الحالة الملايمة
بحصول ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية
المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما
نازعه في مقامين احدهما ان اللذة رفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق
اخر سوى رفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما في مصافحة
مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم
يخطر ذلك ببالنا قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذايقة الحلاوة اول مرة
وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود
المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغير ملايم على حالة غاية الشوق
الى ذلك قد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول
بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية
والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها
منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غيره والموجود في نسخ الكتاب
بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان
القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة
التجربة فالحار اذا لم لانه تفرق اتصال العضو وكذا البارد ولمزقه تفرق الاتصال
لانه لشدة تكثيفه وجمعه لوجب انجذاب الاجزاء الى ما يكاثف اليه ولزم
من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض
لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص
والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفرق وكذا الحال في المسموعات فبعضها
مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق البالغ بعنف الحركة
الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره الامام لوجوه منها ان من عرض له سكين
شديد الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا
واتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو بسوء المزاج
الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا وربما يعدي العضو
المقطوع بالاستحالة الى مزاج حتى يحصل الالم الذي هو مسببه ومنها ان الحد

انما يصير حزا من المتعدى بالفعل بان تفرق اتصال اجزاء المتعدى وتتوسط منها وتنبه
بها فيجب ان لو لم المتعدى والبالى بط بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل
بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التعدى والنمو تفرق
فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك
التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه
الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع
الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتى ما لا يحتاج الى سبب متوسط
بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه
على ان التفرق الحاصل فى الاجزاء بالنمو والاعداء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر
فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال فى الجراحة العظيمة اكثر منه فى
لسعة العقرب فوجب ان يكون الام الجراحة اقوى من الام اللسعة وليس الامر
كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس
كذلك بل هو لا يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة
العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمى فلا يصلح علة للالم الوجودى
واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا
يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمى يجوز ان يتصف بامر فى الخارج
ويكون ذلك الامر بسبب ذلك الاتصاف موجبا لامر وجودى وقال الشيخ
ابو على السبب الذاتى للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص
اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج
المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعى يرد
على العضو ويزيل مزاجه الطبيعى ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعى والمختلف
مزاج غير طبيعى يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال والالم من
هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة لبعوضة
بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه
برهان انى ولمى اما الانى فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب
ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة
الدق فان صاحب الغب يحس التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق

واما اللمى

واما اللمى فهو ان الاحساس شرطه مخالفة الكيفية الحاس كيفية المحسوس اذ مع الاتفاق
بين كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا
بالتاثر فاذا امكن الكيفية المنافرة فى العضو وزال الكيفية الاصلية كما فى
سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس
بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية
باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافى الذى هو
الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها مدرجا او
بحسب استمرارها على المخالفة من كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس لها فيضعف
التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة
بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان المنافض فى الحمام يستحسن هواه اولا حتى
يستمر عنه فيتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث
فيه قاب ساعة واثر فيه هواء الحمام وسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية
هوائه يراوح لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اى من اللذة والالم
حسى وعقلى وهو اى العقلى اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك
اما حسى او عقلى كان كل من اللذة والالم ايضا اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة
تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اشرف عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس
كالشطرنج والنرد يعرض له صلوح نفى ومطعوم شهى فرضه لم يعتاضه من لذة
العقلية الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة سواء
بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة لما كانت
فى نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال
الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك لما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر
وكذلك المدرك لما كان اشرف كان اللذة فى نيله اعظم فان المعشوق المسطور
لما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوى
الحسية لانها مجردة وهى منغمسة فى الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها
عاقلة لذاتها وادراك القوى الحسية بالالات فى مدركات العقل اشرف لانها

مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى مادية معنية في السوات
لا جرم تكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها
اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى
الاعم وذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المص الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان
نفعا او غيره قالوا السر قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية
فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه رجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة
مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى داعيا
الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انفاس يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا
حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل مع
له او لغيره ممن لو تأخره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذ لم يكن هناك
مانع من نفسه او معارضه وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء
قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي
الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد
النفع او ميل معه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الحمار
مثلا اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجح احدهما بنفع معتقد فيه ولا على ميل سبق
ترجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله
مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف
متفكرا فيه حتى يعرضه الجوع وكذا العطشان اذا كان عنده رغيفان متساويان
من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذا
الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما
من غير داع يدعوه اليه المعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان
لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا المرجح يختص بذلك الطرف فحال الاستواء
لا يتصور منه ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة
المذكورة مم ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض متساويا وليس يلزم المسعور

الارادة والكراهة

بالمرجح

بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات
الشعور في الحافظة فلا حل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح
في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض مساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي
سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوى تدفع الضعيف
كما هو المشاهد فيمن دور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب
الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه
ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما
مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة
بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين
او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع
كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد والمخالف للحلاوة يجتمع
مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان
ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة
ضده واجيب بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الاخر جائز او يجوز ان
يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر
واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين
اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على
السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء
مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن
دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها
مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاز فيهما كل
من الامرين ويعترض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور به ضده وقد يراد
الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا
عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها
نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط

اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد يوجد ولا
كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يق نحن لا ندعي ان ارادة
الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده
مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور
بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام
فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور
به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة
لكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر
ورد هذا الاخير بما مر من تغاير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه الى هذا المذهب اشار
المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم
للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المتقابل الآخر
لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر لا نفسها وذلك بشرط
الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث عبر الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا
المذهب اذ لا شك ان ارادة الايمان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك
بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز
ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل
السلب والايجاب واما المنع الثاني فمقدر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة
دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه
آنفا ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من
افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزوم وجود ذلك الفعل وامتناع تخلفه عن ارادته
واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة
فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت
بفعل غيره فانها لا يوجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا يوجب
ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي واسه
وجماعة من متأخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء

معتزلة

معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي
القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال اتحادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة
اذا كان عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يعدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه
اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد
فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف وسموا شيئا فشيئا
حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل
الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون
متعقبا على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط
الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن ذلك التوطين
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا
ارادة متقدمة على الفعل بازمنة جازمة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة
مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من
قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك
الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وسيغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره
يعني ان الارادة والكراهة تتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان
ارادة الفاعل موجبة للمراد واما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما
اذا كانت حادثة فبالخلاف في التقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة
للمراد واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور
وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد تتعلقان بذاتهما
بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان
النفس الى الامور الملتذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها
لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة
كما تقول لمريض ما تشتهي فقال اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة
مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة قال صاحب المواقف اذا فسر الارادة
باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في
اعتقاده لمنفعة فعل او في ميله اليه نفع يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما
اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها

لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى و
هكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكر وانه الغرق على تقدير اقتدار الله تعالى
اياها على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة
المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا واحسن الاشاعرة اذ لا يصدر
فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل
للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بانه كون
الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا
اليه لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وبغيره من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجاز فرد هو الانسان
تدبير يد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنغص عنه
وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد
من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما
عموم من وجه من حيث الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الاول
المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي الاول الحرام وجد
الكراهة من الزنا دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور
عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت يفتقر الى الحيوة وهي صفة
تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد
الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس
والحركة وكان هذا هو المراد بالاول لسمعه عن قوة الحس والحركة وقيل هو قوة تتبع
اعتدال النوع وتفيض منها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى
اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا
هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا فرض من ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
فاذا حصل في المركب اعتدال يلتئم نوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة
فانبعثت منها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب
المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة
الحس والحركة تغايرهما بالصفة وكذا تغاير القوة العاقلة لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها

وان

وان العاقلة في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة
مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة العاقلة
الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والالتاع
اليهما التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اعتداء في الذابل
واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاعتداء لا يدلان على عدم قوة الحس
والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة
القابل واجيب عنه بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن
مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الذابل ورد
بانه يجوز ان يمتنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة
الى ذلك البعض فلا بد من السمع يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال
المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة
لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى
الروح الحيواني هو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من
التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق ثابتة من العلب يسمى
بالشرايين فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح
الحيواني وال هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما
شاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج
عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لشدة او شده ربطه
يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة
ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط
بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية
بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض
الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام
بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح
لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض
فقط لاسباب مرجحة من المزاج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية
المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض

باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية
دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام
حيوة بالاخر من غير عكس وعلى الاحتمالين كيف واجزاء البدن هي العناصر المختلفة
الحقايق لا يليق فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبدن حيث يحصل في الجزء الاخر من
غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم
عدم اشتراط بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البدن ويعادل الموت يعادل
العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارى بعد
البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجسم موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا
مقابلا للحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي
ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من افعال الله تعالى او من الملك يقتضي
زوال حيوة الجسم من غير حرج واحترزنا بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية
المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على
ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا
بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان
المراد بالخلق في الاية التقدير وهو متعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث
والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية
قد تحدث بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها
كالعمى فان احد البصر اعمى بعد ان كان بصيرا فلا يخرج لو اريد احداث نفس الموت
ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل
الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها
سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية
النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم
البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال
الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مدفعة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما
قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية
اولا حالا ثم يصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في
الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا

الصحة والمرض

التعريف

التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير
ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء
تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما
ما ذكر في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث
عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان
صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس
بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة
اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء
ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لست اعني من حيث هو مزاج
او الم وهذا يشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما
اشار اليه الامام هو انه عند الصحة تحدث هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند
المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل
المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل
عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اي هذين
واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها داخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الموسومة التي بها خرج
المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا او كذا وهي من الكيفيات
المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من متولد ان ينفعل واما سوء التركيب
فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد مجرى يحصل بالافعال
وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك
لان المقدار والعدد من الكميات والوضع متولد من اسمها والشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات الاتصالية من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله
من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت متولد اصلا

واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة بحسبهما لكونه ضدا لهما والجواب بعد تسليم
كون التضاد حقيقيا ان يسمى المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
بسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور ينقسم باعتبارها وهذا ما قيل
من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج
او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم
والحمل والمعدة قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما ترتسم فيها من تصور النافع او الضار
كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى
الملذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذى
والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج وهو طلبا للانتقام والخوف وهو
ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذى والهم وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير موقع وشر مسقط فهو مركب من رجاء
وخوف ايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر
الى الداخل فلذلك قيل انها جهاد فكرى والحمل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لانه كالمركب من فرح وترح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم ينبسط
بحالة انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط بانيا وكالحقد ويعتبر فيه امران احدهما
غضب ثابت والالم يتصور صورة المؤذى فى الحال فلاشتياق النفس الى الانتقام
وثانيهما ان يكون الانتقام لا فى غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق
الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا فى غاية الصعوبة والا لكان
كالمعدوم فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء والتعقر والتعقيب والشكل والحلقة والمنفصلة
كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات
وهى التى لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء
للخط والسطح والتعقر والتعقيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمى او للكم
المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون
الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الحلقة
وهى عبارة عن مجموع الشكل واللون ولكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعنى
الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء فى ان جزءه الاخر اعنى

الكيفيات المختصة بالكميات

اللون

اللون ليس من الكيفيات المختصة بل من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات
المختصة بالكميات واجيب بانه مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح
ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا ينافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها
مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة فى التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات
المختصة بالكم انما هو قسم منها اعنى ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون
قد يؤخذ فى عمق الجسم الثانى ان الكلام فى كيفية المزاوجة او لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة
بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات
الحاصلة بينها ثنائية وثلاثية ورباعية وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوا ايضا ولم يعدوها
من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبار
تتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا لخلاف مثل اللون
او الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث
ان عروض الحلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعى بخلاف الكيفيات المختصة
بالكم فانها انما تفتقر الى المادة فى الوجود دون التصور على ما تقرر فى تقسيم الحكمة الى
الطبيعى والرياضى والالهى واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هى عارضة
لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهى المبحوث
عنها فى قسم الرياضيات ومنها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية شىء مخصوص
كالحلقة وهذا لا ينافى الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم مترددون فى ان الحلقة مجموع
الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا
اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
عرف اقليدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام
فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير
الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل
زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير والمنحنى انواع
متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء ماهيات فصول منوعة واما
لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك
استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم
مثلا بانه ازيد وانقص من المنحنى او مساو له فظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهى

اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التمثيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين
احدهما انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة
بل ذات ذلك الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة
فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم
على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى
يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك
السطح على ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا
لا نم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله
في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة الاسطوانة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت
نهايتاه وفتل لا يتغير وضعه وروما ان فتله توهم كاذب ولو صح التغير وضعه
ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر سترطرفه وسطه وهذا اقرب
الى فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اودعه في امتداد
الشعاع وقد يرسم بانه الذي يتساوى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا
الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة
وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم
متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه
ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة
على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا ثبت
احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية
موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا
موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم
والمستدير وكذا عارضهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير
لان المتضادين لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير
لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير
وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير
متضادين لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم

الثاني

الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير
اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير
المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو ويوجد فيهما خط
مستقيم وعلى تقدير تسليمه ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه
شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد لا يقابل في ذاته لتعاقب المشروطين
عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم
من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة
والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم
عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر
عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكره
قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة
لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وتر القسي غير متناهية فلو كان المستقيم
ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات
المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا
كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم منها من الاولى فيكون
هذه بالضد به اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم
ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي
من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة لها لانا نقول
لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء
من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة
المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا
ولا تضاد المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين
لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون المستدير واحدا اضدادا بلا نهاية واعترض
عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من الخطة التي على محدب الفلك الاعلى
اعظم مما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي
في غاية الخلاف فهي مضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود
بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف

بسيط الكرة والاكر ظاهرا ما بخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ يعرض
لشكل الدايرة اذ ليس فيها احاطة بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به
حدا او حدود ومع انضمام اللون يحصل الملقة هذا مشعر بان الملقة هي كيفية حاصلة
من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض
الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها
مضافا مشهوريا وقد تسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس
هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين
الى الاخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فنسبت اليه الاخر
ايضا فكما ان الاب اب الابن تقال الابن ابن الاب وان احدا حد هما من
حيث انه مضاف ونسبت الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب انسان
لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاسها
اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة
كالعظم والصغر وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى
والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل او القوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلا بد وان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا
بالقوة وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين
بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة
كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان
الاخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان
المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر
امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر
فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمضافين ههنا
في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا
بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضهما
اذا اخذ وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر

بحث الاضافة

وليس

وليس كلاهما في ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع لتوافق
كالاول والجوهر كالاب والكم كالاصل والكيف كالاخر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم
والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاسد سحبا ونبوته ذهني وذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى
انه لا تحقق للاضافة في الخارج ودافعهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول
منها بقوله والا لتسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت
في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فنعقل الكلام اليه
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يمنع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب
اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا محتاج في كونه مضافا الى
الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من
هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس
اليه كما سنورده الاتي لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها
كان حصول الابوة فيه صفة زايدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه
حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل
في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء
وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يصور تقدم الشيء
على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها
وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف
اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه
وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة
التي هي الاضافة فانما يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء
اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة
كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وللزم عدم التناهي وكل
مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل
عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية

فان الاسس ملا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية
وكذا العلة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات
اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب بينهما وان كانت مراتب الاعداد
في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة
موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان
الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات
حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان سلم يدل على برهان التطبيق ورد
عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتسم فينا
وان سلم على ان الكل متعقون على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان
جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى
بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث
الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا
بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض
وتخص كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي
واحد شمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد
لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما
مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما
مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين
الحقيقيين ان كان على صفة مخالطة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة
والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على
اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما لو منه من المضاف الحقيقي
اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون
هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري
بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما
او في احدهما اولا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان
اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق
بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من

جهة

جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة
حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية
ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار
صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من احاسيس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني
كون الشيء في الحد والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعرفون وجوده وان المكون
وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله
والنواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول
الجوهر في الحد اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او الى الاول اما ان يكون بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون
تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الملاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان
وعلى التالي ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحد فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله
في حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اول في حيز ثان
واوليه الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا
فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في آن انقطاع
الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز
آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن
الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحد الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه
ان الحصول الاول في الحد الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث
الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحد اذا لم يعتبر
بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا
بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بالحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين
الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا
ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع
ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني
في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط
فيه تغير واحد الحصر بانه ان كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والا فسكون لدخل
في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض عليه الآمدي بانا لا نم تماثل الحصولين

بحث الاين

حركة و السكون

واشتراكهما في كون كل منهما موجبا لاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه
اختص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاعل فلو كان مماثلا
للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا فاعل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان
الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات
وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات فحصول متنوعة بل ربما لا يوجب
تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة
الى آخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا
الحركة بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج او سر السرا اولا دفعة ونظر قدماؤهم
الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف للزمان
وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء
ان تصور الدفعة واللا دفعة والتدريج ويسر السرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما
الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة
الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يحمل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا
هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية
لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا
بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء
في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بعد الاولية عن الوصول
فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان
الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول
فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث
انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول
ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد
حصول المطلوب فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال
لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من جهة اخرى كسائر
الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة
التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته

التي

التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن
لا من حيث هي بالقوة بل من حيث هي بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر
في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا
واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه
بوجهين احدهما ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها
للاجسام لا على تصور حقيقتها وبينهما ان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد به تمييزها عما عداها
او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير
اينية فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل
اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف الاخفى يمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها
اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف
بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا
ينطبق على الحركة المستمرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس
هناك كمالان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله ودون ما بعده
كانت الحركة السابقة كمالا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم
دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة
وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون
الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد الوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد فرض
هذا التعريف على راي المتكلمين وبعيد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة
في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع
الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني
لا في الآن الاول ووجودها ضروري لغة الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها
يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل
آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي
حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه
وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك
الآن مجانسة لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج
فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست تامة في المبدا ولا في المنتهى بل انما

بعينها مستمرة من اول المسافة الى اخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة
فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة
استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امر ممتد اغرارا يطلق عليه الحركة بمعنى القطع
وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان
يزول نسبته الى الحد الاول منه تحصل امر ممتد منطبق على المسافة التي من المبداء والمنتهى
كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا
او دايرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة
اقول الحركة يوجد في زمان يحده آنان آن حصول المتحرك في المبداء وآن وصوله
الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول
اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان
اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالزوم
غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا تحاراتها يتصف بالوجود في
زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون
عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاول الحركة
الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة
فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من
مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر
على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث
لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم
وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون
فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو
باطل فرضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة
فاذا كان هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط
الى حصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في متوله واحدة ويلزم من ذلك
ان يكون بين مبداء ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المشخص الى
حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات

هذا الشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة
ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات في الحدود وان
لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى
الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة
التي هي في ذاتها بحيث اي حد نفرض في مسافتها عرض لها هناك نسبة في آن كما لف
النسبة التي يمكن ان نفرض لها في حدود آن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا
ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبداء والمنتهى وحصل الجواب
عن شبهة مشهورة في الحركة وهي آن المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبداء
المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين
واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها اكثر من آن واحد
فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك
الايون الانية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة
لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الا ان هذا
في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبداء المسافة الى منتهاها
اما واحد مستمرا هو كونه متوسطا بين المبداء والمنتهى لكنه غير مستقر بحسب نسبته
الى حدود المسافة وسعد وبحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك تعدد الالوان بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان نفرض في المسافة حدودا
ليس بينها مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان نفرض في ذلك الاين المستمر ايناين
متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان نفرض بينهما ايون غير متناهية
كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان نفرض بينهما نقاط غير متناهية فلا يلزم
تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية
واحدة غير قارة ففي كل آن نفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان نفرض
في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها
يمكن ان نفرض بينهما كيفيات اخرى فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول
بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها
مما يأباه النفس ومن شبهة اخرى وتقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان
لا تخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن

شيء منها موجود في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود
في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال
وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على
الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون
الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي
لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني
فيختار انها لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة
بوجه آخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي
هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان
المركبة من اواخر الماضي واوايل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال
التي تضاف اليها وهنا الشبهة الساس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود
في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال
انما استقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها انما استقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل
المنع على اي حال وهو توقف اي الحركة يتوقف على ستة امور احدها منه الحركة
وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين
لان المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة
وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك
هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها
الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت
فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه
اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق
الحركة منها على ما صرحوا به والا فالزمان لا كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا
على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا
في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة السيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما
ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها
عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها

من علة

من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزم لهذا الامر الممتد لا بد لها
من زمان ولا بد لها ايضا كذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة
للمبدأ والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة
ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها موت مبدأ ولا منتهى
بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة الفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك
ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة
لا يستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما لفرض انقطاعها
في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من
حالة كون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب
كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان تساوي اليه فذلك هو
المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى
بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها
وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون
مبدأ للحركة ومنتهى لها فان الحركة منتهاها بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا
وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد
الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من
المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما
تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب
من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات
ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله
ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقال له المبدأ والمنتهى اما ان
يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس
الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد واما ان الاول
على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ
انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان
لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل
من معقول مبدأ الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار

الاول لقوله احدهما بالنظر الى ما يقالان له فان المبدأ والمنتهى انما يقالان لذى المبداء
وذى المنتهى ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقى
للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالى للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة الجسمية
التى هى جوهر ممتد فى الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو العامل فى ذاته للحركة
المتصف حقيقة بالمتحركة اما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها
فهى متحركة بهاتين الحركتين معا وبالعرض والمعروض الحقيقى للحركة الكمية والكيفية
هو الهيولى التى هى محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهى متصفة بهاتين الحركتين
اصالة وبالذات وما يجاورها متصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا
تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المتحرك اى لا يجوز ان يكون
الشئ الذى عرضت له المتحركية حقيقة هو الشئ الذى عرضت له المتحركية حقيقة
واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة
اى فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك المستمر فلا يوجد الجزء
الثانى منها لان اجزاء الحركة لا يجتمع فى الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منهما
وهو المراد بقوله اسنى المعلول اى الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة
محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة
لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذى هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده
فى هذه التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال
حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة
الملائمة كما زعمتموه فى الطبيعة التى هى محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا
قد تبين ان الحركة الموجودة فى الخارج هى الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة
الوجود الباقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة
وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة عوارض
مفارقة اما لا يفيدها تعددا شخصيا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا
لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبى عرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم
المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر فى اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة
او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم واحدة بل مع زوال تلك الحالة فلا
يقدح فى ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان فى الاجسام قوى هى مبادى

حركاتها والثانى ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفى
جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالى باطل لانا نشاهد بعض الاجسام
ساكنا دائما وبعضها ساكنا فى بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان
مقتضيا للحركة لتحققت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا
الدليل مبنى على اشتراك الاجسام فى حقيقة واحدة هى الجسمية المطلقة المقتضية
لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة فى كونها جواهر ممتدة
فى الجهات فيقتضى بعضها حركة نفسه دون بعض آخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية
جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك
هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام فى جميع الاوقات فلما كان ههنا منظر
سوال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من
اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفى جميع
الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شئ
مما ذكرتم فى الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة
المختلفة المستلزمة فى حال ما يعنى ان الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة للحركة
مطلقا بل فى حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعى مثلا فيقتضيها ليحصل
فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى مع الجزء الاول معا بل يقتضى الجزء
الاول ليحصل بها الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم
الحركة فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى جميع الاوقات
لجواز انتفاء الحال التى يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب لما يكون
جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا فى الجواب عنهما والمنسوب
اليه اربع اى المقولة التى تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف واما فى
المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك فان بسائط الجواهر لو جد
وضعه ومركباتها لعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والمدة تقع دفعة ولا تقبل
حركة فى مقولتى الفعل والانفعال يعنى ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر
اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر انما توجد وتفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك
ان المراد بحركة شئ فى مقولة ان ذلك الشئ بعينه منتقل من نوع من تلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد

آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من
وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك
من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان
والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان
كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان
لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه سيالي الآنات وهو محال والاول
يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة
فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل
هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات في سائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة
مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه
على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم هنا ذلك لكن لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع
في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة
كما تنبئ بانتفاء المتحرك تنبئ بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا
يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة
بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلم مثل صيرورة
الارض دمعة ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة
على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة
بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر فيكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه
لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال كما مر للمتحرك الاني فيما
بين المبدأ والمنتهى امر واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب
استمراره وعدم استقراره الوف غير متناهية كل واحد منها مفروض في آن
فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن
ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية مفروض كل منها في آن فقط وكذا الحال في
الحركة الوضعية والكمية فيعد وا فرادا لون والكيفيات والاوضاع والكميات
في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد مثناه
وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا

لعط لا يقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة امران او كيفيتان وجب ان يكون
ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه لون او كيفيات لا تقف على حد قالوا ومثل
هذا الحال السيال الذي يعدل افراده على محله مع بقائه شخصه لا بد ان يكون عرضا
لتقوم محله بدونه ولا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية
انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان تتبدل عليها الصورة
الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في
الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات بامر ما
مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور بامر ما مع
بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس
يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما
زعمتم واجيب بان الهيولى لا يتحصل واما معه بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة واذا
اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان يكون
حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها
فيمتنع ان يتحرك في صورة بالقوة لا يقال سلمنا وجوب تحصيلها بالفعل حال تحركها لكن
لم لا يجوز ان يكون تحصيلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة
في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى
ذات متحصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة
الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى
ليست الا اشياء بالقوة لا يتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم
من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت
في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال اقول والحق
انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم
في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها
في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر
المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزء منها قد عرفناه انه ان وقعت الحركة
في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله بالكلية حتى يحصل مركب آخر
وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين امتناع

الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا وفي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع معروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف
ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حاله واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير
معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وعلى هذا فان كانت
الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وتحت الحركة فيها معها كما اذا فرض
ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة
الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية
انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة
التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار
في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا
منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل
الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور
بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال
الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها
لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا امر طبيعة غير
مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا
الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين
والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا شبهة واجيب بان
معنى عدم استقلال المضاف وهي بالمفهومية مجرد كونها نسبة حتى يرد النقض
بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونها تابعين لمعروضهما في الاحكام واما المادة
فتقع وقوعه فلا يقع فيها حركة واعترض بان السماء اذا تحركت الى السفل او الصعود
فلا شك انها معروضة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مولانا ان يفعل
وان يفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من
التسخن الى التبرد مثلا لا يكون سخنة باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان
التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن السخن باقيا فالتبرد لا يوجد
الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيين المتضادتين

فلا يكون

فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد
اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من
غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منصوص باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال
ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين
واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة بينهما
زمان سكون كما بين الحركتين الاينيين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة
الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس
بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما
تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير
فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في العامل
وذلك لان الحركة قد تنتج لسر الارادة او الطبيعة وقد يجوز كذلك في الآلة وقد يكمل
الكيفية في جميع هذه الصور بتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة
على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الكيفية كذلك واما العامل فربما يعرض قبوله
واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه اولا وتتبعها الحركة في الكيفية
ولا يخفى ان التبدل في الآثار يستلزم التبدل في المؤثر فتقع الحركة في المؤثرين
تبعا فتقع الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوسة عليه وصدع الآنية
عند الغليان وحركة الحرارة المعدي في جميع الاقطار على التناسب اشارة الى تفصيل
وقوع الحركة في المقولات الاربع بعد الكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم
اليه غيره والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق
التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء جسم بعضها عن بعض وتداخلها جسم آخر
كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء جسم
يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة
في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف
واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة
والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتعاقب عليها
فهو تارة ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف

قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض متوارد عليه
الصور والمقادير المختلفة من غير ان يعتضي معنا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم
بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين
لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى
بل يتاتى على راى من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا
او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى
ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة الحقيقية فجاز
اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه
تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون
على مقدار الكل فيه على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار
الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو كان جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون
لا محالة بتباعد فجاز ان يكون للقدر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى
ان يكون لكل مادة خط من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل
والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور بلا نع اقول امكان اختصاص
كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان
الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل يقول انها
لا تفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على
هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال
الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عنها المقدار مع الصورة التي بعينها
الى مقدار آخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا
بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يحصل بالفعل لا يصور انتقاله
من مقدار الى آخر كما سبق انفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل
والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمصنف ذكر
من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء
فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع حيث لا ينفصل بها
هواء من خارج ثم يكب عليه وخلها وبهذا الطريق يملون الرشاشات الطويلة الاعناق

الضيقة

الضيقة المنافذ حد الماء الورود وما ذلك الا دخول الخلاء حدث فيها بان يخرج المص
منها بعض الهواء وسعى مكان ذلك البعض الخارج حالا لامتناعه على رايهم بل
لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل
مكان الخارج ايضا ثم اوحدث في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر
حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء
والثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع
الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية
فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول
وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حتى صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه
حين عوده الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو
فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة
طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية
للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور
ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية
والزائدة في المعتدي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك
كل واحد منهما في اينه او وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه
بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة
دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وسدها بها وبعض مقدارها عند الذبول عما
كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال هذه
الاجزاء الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في
نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو
والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول
قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك
المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر
منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان يتوارد
افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول
لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار

الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان
له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجرم ما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار
الصغير غير من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد المقداران على
شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققناه ظهر ان
لا اثر لاتصال الزائد بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا
في نفسه في هذا المطلب لان المجموع الزائد والاصلية غير الاصلية وحدها سواء
اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال
في السمن والهزال فانهما لمسامن قبيل الحركة في الكم هذا والحق ان النمو والسمن وما
يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع سوارد على شيء
واحد بعينه فان الجسم النامي من مبداء نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا تبدل
لشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبداء ذبوله الى منتهاه شخص
واحد بعينه لا تبدل لشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب
وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا
زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نحف جسمه وصارت عشر عشير لما كانت في
حالة الشباب وذلك لان العظم والصغر لمسامن المشخصات وكذا الحال في السمن
والهزال وفي الكيف لاستحالة المحسوس مع الجزم ببطلان الكمون والبروز
لتكذيب الحس لهما اشارة الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس
ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة موقوف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات
قد تعرض فيها مع تغاير طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم
تتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل ضنوا فيهما بالحس من انتقال الماء من البرودة
الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الجص من الجمودة الى الحلاوة
ومن الحمرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون
هناك كيفيات متعددة في اثناء تلك الازمنة مضمرة فلا يستمر الحس بتفاصيل تلك
الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغير
دفعي متعاقب فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون
والبروز والنسوء والنمو وقد ذكرنا وجوها لابطالها في مباحث المزاج والمصنف اشار

الى

الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء
مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة يجب ان يحس بحره باطنه من ادخل يده
فيه او يدرك التفاوت من ظاهره وباطنه كلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع
ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما
بالبداهة مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه واما
تبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك
الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج
من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء مدحوج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا
مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم
ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له
المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له
وعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والعامل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه يعرض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد
ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون
بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم
قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا البحث الى بيان
ذلك وقد سبق ان الحركة تعلق بامور ستة فاعتبروا على ان تعلقها بثلثة منها
وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافه ماهية الحركة
وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف
المحرك لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبداء والمنتهى وما فيه
الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان
نوعا لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله
بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر
والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف
نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في

جوازا حاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب
اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى
نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة
الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق
التصعيد ثم الحمرة ثم السواد مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمير الصعود
التبييض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدا والمنتهى نوعا مثل شخصا
كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مهما على الانحناء وكالحركة من البياض
الى السواد على طريق الاحدب في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومهما على طريق الاحدب في
الخضرة ثم النيلة ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب
اليه مع الاختلاف واراد بالمتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه
المعولة التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور
الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما
نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد
اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة
معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لانحناء في ان وحدة
ما فيه اعني وحدته الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة
الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار
والمحل والعامل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المعولة التي وقعت الحركة فيها
وبالعامل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور
الثلثة لا يقتضي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة
فنقول ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون
عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع
ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق
لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسوس في زمان واحد اما وحدة المحرك فلا عبرة بها

في

في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بحركة ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته
والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا يمر في تلك الحركة
يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الاخر الى
محرك اخر ولا يرى فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان
الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشرق والغرب
والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له
اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل
واجتماع موثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين
قلنا فقد ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية
فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها
في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهو امر كلي والواقع بهذا
المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين
اقول قد مر انفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد
بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه
من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص
مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو
الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا يعد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد
منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء
من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب
بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة معينة من مبدا الى منتهى معينين
في زمان معين لا يختلف حركة هذه بان رامية زيدا او عمرو او غيرهما وذلك معلوم
بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى الموثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذا
اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل
البدل ونحن سنافي مبحثه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا فلمراجع اليه
من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المحرك لانه جسم ولا تضاد
فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل المحركين
كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد المحركين

الحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو
الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع آخر متضاد له وبالعكس ولا التضاد
المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية
والطبيعة المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا
بالارادة او بالقسر ولا التضاد والزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور
فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع
وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا التضاد ما فيه لان الصعود
والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق
اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعا واحد علل متعددة يتحقق
بهذا المعا بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعا في صورة بدون ما ادعى عدم
علية لا يدل على عدم علية الجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد
ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر مرا الى فوق وطبعا
الى تحت متضادان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس
لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون
تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد
اي تضاد المبدا والمنتهى معض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة
من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض
كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما من مبداهما من التضاد بعارض
كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا
المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد
قلنا مرادهم ان ذلك لمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما لكان
مخصوصة بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض اعني ما يتعلق به فلا استبعاد
وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة
والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة
واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدأ
والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم

عرض للنقطتين كونهما مبدا وغاية للحركة لم يكن للحركة على بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد
الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني وصفي المبدائية والمنتهائية
لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين
بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين اقول كلا ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين
فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين
المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى
مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين
الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان
مبدا احديهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور
اعني اذا كان مبدا احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين
الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا
على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم
والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة الكم وجه
قولهم مع ما يرد عليه فلراجع فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا بين
الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز او فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه
في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا القسر
والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول
فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه اليهما صعودا حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز
والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام
الحركات فليس بحسب انقسام المبدا والمنتهى ولا بانقسام الفاعل لان الحركة ليست كما
بالذات وذلك ظاهر بل عرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة
اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدا والمنتهى
وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق
ليس شيء منهما كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة
انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا دخل
للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل

موجب لانقسام المال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك
حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي
افلاطون ومشعه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة عين حالة وعين امتداده فان سمي مثل
هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر
امتداد لما الوهمي الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل له اسم النصف والثلث والربع
ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان ويعرض لها كيفية تشتد فيكون
الحركة سريعة وتضعف فيكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بد للحركة من
زمان ومن امتداد في الالون والمقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا ماس بحسنه
مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الالون فيعرض للحركة كيفية يسمى سرعة
وضعف ويسمى ح بطوا ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية
في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطو بانها
كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول والمسافة الاقصر في الزمان
المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطو
لان السرعة والبطو يعللان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقابل
لهما كل من السرعة والبطو هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا احظ لها من البطو
وبطيئة لا احظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة من السرعة بالنسبة الى ما هو بطاء
ومن البطو بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه اصولهم هو الثاني لان
الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع
وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا
يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يمتنع بحسب ذلك
الزمان سرعة بلا بطو وبحسب تلك المسافة بطو بلا سرعة وهو ضعيف لان
تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة
وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان
وسبب البطو المانعة الخارجية او الداخلية لا تعلل السكنات والا لما حسن
ما الصف المقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطو تعلل السكنات والفلاسفة

نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطو تعلل السكنات
لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطو والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة
السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار حسن
فرسخا الى حركاته المفروضة في ذلك الوقت كنسبة فصل حركة الفلك الاعظم الى حركات
الفرس لكن الفلك الاعظم قد تقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك
انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان تكون
السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف
مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة معمورة بسكنات ازيد منها
بالف الف مرة ليس الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في العادة ولا نرى شيئا من
تلك السكنات قال الحكماء سبب البطو المانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كميل
الجسم فانه يصلح سببا لبطو الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود
الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطو الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا
لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطو الحركة الطبيعية
ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطو الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب في بطوهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك الدرهم
ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف الوجود زمان بين الى المستقيمين
ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها
رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول
بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية
اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع
ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا
تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تقطع
وهو ظ او ترجع الى سمتها او تنعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون
ما بين المستقيمين ومنعه عرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة
اما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى
آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد
والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما

بالفعل لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه
العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول
ثم ان اللاوصول ايضا آني خ ة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله
زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا
ابدا وآن ميل اللاوصول عن آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه
فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالمنتهى
او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة
الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة لزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان
متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول
لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة كالحركة فلا يجب تعاوده مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم
ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن
تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول
لما بينا آنفا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا
يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود
التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول
آني قوله خ ة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان
الوصول منقسما زمانيا قلنا نم فان الانطباق والمواراة والمحاذاة والمماس والوصول
وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل
الابعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك
انهما منطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول منه هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك
احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الميداني
لا شك ان الاعتماد والحلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد
المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء والمحروق مندرجا في الضعف الى ان يغلب
اللازم المحلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما
اذ لا تغلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل
يحصل السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم

او بالاعتماد

او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم
التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه
ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات
واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره
طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل
وتلاقيا في الحد بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة مع وجود توقف
الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل
لتصادمهما لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل
يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة لا يصادم الجبل ولا
تماسه في الصورة المفروضة بل يرجع بلمحة فاذا وصل اليها بلمحة رجعت ثم رجعت قبل
الوصول الى الجبل فذلك فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت
المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد واللازم فانه يقتضي الحركة النازلة
لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد
للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون
والسكون حفظ النسب فهو ضد لتعاقب الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون
تعاقب الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى
امكنة ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في البقية فنعني
به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يبقى في الكم من غير نمو وذبول
وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى
وضع آخر فهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث
قد يكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون
فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم
الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وقد يراد عما من شانه فرض عدم
حركة الاعراض المفارقات وظ ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة
منه فهو بهذا وبهما تضاد مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله فهو ضد تعاقب الحركتين
وتضاد لتضاد ما فيه السكون فذهب له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون
انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحارة

تضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فصلا عن
ان يستمرا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول اما
اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في
شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة
ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل
للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه
ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي
والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار
الذات والطبيعة ثابتة فاره الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت
بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم اليه فيتعقب
اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي لا انتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء
في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة يقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو
حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الرد الحركة فيتعقب
الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي
بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع
بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل
حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا يتصور الحركة
الدورية كذلك لان كل نقطة يفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك
الحركة ومن الحق ان يكون المطلوب بالطبع فان قيل مهروبا عنه بالطبع فان قيل
المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها تفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة
فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون حركة واحدة
لان الهرب عنها حركة غير الحركة التي يطلب بها الوصول اليها بالطبع وقسريها
مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية مستندة
الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال
يضعف بمصادمات الجرم المحروق بالحركة الى ان يصير مغلوبة فيستولي الطبيعة
ويعود الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى

الطبيعة

الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها يستند الى الطبيعة بشرط مقارنة
امر غير طبيعي وعرض البساطة وقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور
في السكون تركيب وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل واحد وانما يتوهم التعدد في
علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالة الحركة فان كلا
من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة
وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع
علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى الجو فظ انها ليست من التركيب في
شيء وانما الموجود ههنا هو الاشتداد والحركة قد يكون بالذات وهي الحركة التي
تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة
بل فيما تقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مسافته مع الامور المارة حركة
والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان تعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد
لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه
وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة
لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين
مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد
يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة
مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى
سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى
سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة من السمتين اعني سمت ما رمي اليه وسمت الطير وهو
واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوعة
والسند الامثلة المذكورة ولا لعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف
المتكلمون في ان المصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة بل هو معلل لمعنى غير
الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون
وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان
المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المص الى بطلان هذا التوهم بقوله ولا لعلل الجنس
اي المصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية

وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في
الحيز وانواعه بها لزم الدور الى امس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه اي الى امس
من المقولات التسع متى نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه قال
كثير من الاشاعرة في طرف الزمان لا في الزمان ويسال عنه بمتى ام المتى كان حقيقي
وهو كون الشيء في زمان لا يتصل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو
بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر ولما كان
متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة
من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة
بلحاظ ان تنقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر
منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما
يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركة خاصية يلحقهما من جهة ما
هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار نسبة ينقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان
هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين
لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما
ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم والتاخر وانما
يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي مقولة متى انما يعرض بالذات
للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض
فان ما لا يعرضه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها
بواسطة عروض المتغيرات يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه
اي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم
على المتغيرات فيه تعدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء
متقدم على مقداره العام به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم
على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن
المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا
من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد
المشترك من الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن قسمتها الى ما ازيد منهما

اليه

اليه لان التنصيف يكون سلشا والثلث بحيسا وعلى هذا او عدمه في الزمان لا على
التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الآن فرد من الزمان لان عدم الآن اما
دفعي او تدريجي والاول باطل والا لكان الآن زمانا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا
يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي
ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان
الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال والا لما يستلزم تركب الزمان منها
وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا وهو ان الحصول التدريجي حصول ما له هوية اتصالية
منطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون
حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة
فيما بين المبدأ والمنتهى فانه لو وجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في
الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا
وهي زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي لا تدريجي الا ان احدهما يستمر في زمان
بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه
بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق
على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض
من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة من التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي
الذي هو مقابل لوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي
فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه
زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه في الآن طرف
لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث
عدم الآن وهو آني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما
فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في زمان لكان ذلك
الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا
في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم
ان وجود الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن
آني قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن
شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهمي لا وجوده والنزاع فيه والسنة

بحث الوضع

بحث الملك

ان يفعل وان ينفعل

اثبات الصانع وصفاته

ما مر آنفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى
حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع
وهو هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبتين
نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع من اجزائه واشياء غير ذلك
الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة بينما بين
اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجليه من تحت ولهذا يصير الانتكاس وصفا
آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان متعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء
من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة
التملك اي الملك وسمي الجدة ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبته الى
ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما ترتب
عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه
الثامن والتاسع ان ينفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ههنا والا يلزم التسلسل
يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان ينفعل وهو تاثير الشيء في غيره على اتصال
غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تاثر الشيء عن غيره
كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المص
الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما
الى مؤثر وتحقق هناك تاثير وتاثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم
ان لو كان تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان ينفعل وكل
تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل
من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو
ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل
لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية
من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان يفعل وان
ينفعل مخصوص بذلك والله اعلم بالصواب المقصد الثالث
في اثبات الصانع وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجود

الموجود

الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل
استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت
المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور
او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته
تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب الفلاسفة قاطبة الى ان تاثير الواجب
تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب
الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج المص على انه قادر بان وجود
العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل
ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم لو كان
بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث آخر لئلا يلزم التخلف
عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم
التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وسائر المتكلمين
على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض
على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم
هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب
لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم
بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم
والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى اقول لم يثبت
فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام
واعراضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن لما
لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع
في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم
ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما
اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن اولا الى تقرير
تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال لانها تقتضي
امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخ

عن احدهما قط لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف
الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله
ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار
القدرة وحدها مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار
انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان
يريد الترك او لا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب
صدور الاثر ان اراد انه وجب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني
انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر
بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد انه وجب صدور الاثر
بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن
على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه
فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة
عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير
الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه
لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي
ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا
للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار
اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
يعني ان عموم علة المقدورية يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة
لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها
اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع
الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية
بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو
مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض

القادرين

القادرين فان بعض المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق
الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة
هو الذات لوجوب استنادها وصفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان
الوجوب والامتناع يخلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص
قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا
للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص
البعض بمقدورية الله تعالى دون بعض كما قول المخصص فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان
يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى
جميع الممكنات على سواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية
فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا الجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون
خيرا وشريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله
محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر
سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون
به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد بالخير
من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا
يجتمعان حينئذ في واحد لكنه غير لازم مما ذكر والاحكام والتجرد واستناد كل شيء
اليه ودلائل العلم والاحرعام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال
المتكلمين وجهان اورد المص احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد
المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تعالى فاعل فعلا
محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وسنه عليه بان من رأى
خطوطا ملتحمة او سمع الفاظا فصيحة سمي عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا
ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر وما بينهما
من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق

وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا سيما بتفاصيلها الدقائق والاقلام
على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان
والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان
قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا
لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه
واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة
ومن بعض الوجوه فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين
النار منفعتان بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع
وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل
بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لا يصدر
الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز
فان قيل قد يصدر عن بعض حيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها
وتدبير معاشها كالنمل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين
الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو
هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يجعلها الله تعالى
عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تعالى قادر
اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد تمسك
في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق
بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما
يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا
به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في
صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى
مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا
علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم
وهو حاصل في شأنه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني
فلانه تعالى مبدء لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ويرد عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه

التغاير

التغاير بين الحاضر ومن حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك
في الحواس فانها لا تدرك نفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما في
العلم بالعلة لوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني ثاني
وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول
والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات
ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من
قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين
هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون
العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات
ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا
متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم
وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي نفس النسبة الاولى من النسبتين
المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم
لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير
اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة
لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية
للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة تختلف بحسب
كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا
فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحصول
الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى
علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء اذ
انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل
حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة
للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا
معناه ما ذكره بعض المحققين من ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب
وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان

ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم
مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في
الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة اخرى
والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير
فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة
حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى
اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا
وقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان
مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبل او بعده
كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون
ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص
بزمنه اذ الحال معناه زمان يحكى هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكي هذا فمن
كان علمه ازليا غير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل
فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من
حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل تعلمها
علما شاملا متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى
لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس شيء منها بالقياس
اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف
الزمان متقدما اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة
على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه
كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات
واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها التي لا تحقق
لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه
بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق
بها من الاحوال الكيفية وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلولات

ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالات جسمانية والجواب
ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما
اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث اليومية قبل وقوعها والا يلزم ان يكون
تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والثاني باطل للتنافي بين الوجوب والامكان
بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب
علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومعد الوجوبه
ولو سلم نقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها
ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن
اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة
توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه
بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد مر في مبحث الكيفيات النفسانية
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زايدة على
الداعي والا يلزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع
دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل
لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص لا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات وذهب المص
وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم
البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المص على
ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذه لو كانت امرا آخر سوى الداعي
لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان
حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى آخر ولزم التسلسل اقول
لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على الاحتمال اذا كانت الارادة زايدة
على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زايدا عليه وذلك ظ والنقل
دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع دل على

كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام والقرآن
والحديث مملوء بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو في حق ساير الضروريات الدينية وقد احتج عليه
بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى
من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة في الغائب
ايضا يقتضي صحة السمع والبصر وعامة متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا
متصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا تتبعنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله السمع
والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى والصالح
سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند
حسبه الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية
على كونه تعالى سميعا بصيرا فليعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة
السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر
اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ حجية هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا
الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري
ما في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب ساير المتكلمين
الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى
منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه
الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو راي الجمهور تحصل
الاحتياج لنا الى الآلة لسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى مبراة عن
القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى
بوجهين الاول انهما تاثر الحساسة من المسموع والمبصر او مشروطان به كساير
الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب بمنع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من
حصولهما عقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين وان سلمنا
انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة

بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني
ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب
ان كليهما كلامنهما صفة قديمة لا تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته
تدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على احبار الله تعالى عند صدقهم لطريق التكلم ليلا يلزم
الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين معارضين احدهما ان كلامه
تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى
مولف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى
حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة
النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات تقومان بذاته تعالى
وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جعلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا
عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية
وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها
قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف
كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله
في غيره كجبرئيل او النبي صلعم ومعنى كونه متكلما انه تعالى خلق الكلام في بعض الاجسام
وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في
صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات
والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس
الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عليه الصلوة
والسلام حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المولف المنتظم من الحروف
المسموعة المفتتح بالحمد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر
الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق
على هذا المولف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا

بحث الكلام

ذكر مبارك وقوله تعالى انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروا
بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا
في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال
لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم
المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا
مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت من
لدن حكيم عليم قائلا للمسيح وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء
ولا شيء منهما بمتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وارد اعتبار ارادة
التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا
اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة
الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق لفظ اسم
القرآن كلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو
المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي
هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو قديم واطلاق
هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه
اخترعه بان اوجده ولا اشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين
ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه
الله تعالى فيه حتى ان يقرأه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه
اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ
اذا قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فاذا قيل
اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل
فكل احد منا سمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه
فهمه من الاصوات المسموعة فاوجه اختصاص موسى بانه كليم الله تعالى قلنا
فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي لا بصوت

وحرف كما يرى في الآخرة ذاته تعالى بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق
الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف
لا يكون الا بطريق خرق العادات وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف
ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن
سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عم فافهمه كلامه بصوت تولى خلقه من غير كسب لاحد
من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى
كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل
مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال
من انه حكاية عن كلام الله تعالى مماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك
فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب
ولا حالا في المصحف او اللوح مراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول
على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى
من فلان وقرأته في بعض الكتب وكسبه هدى الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا
لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه مثل انا ارسلنا
وقال موسى وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة
ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سيأتي
والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما
يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق
هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي
وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل
على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور
والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك
سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله ابن
سعد الوطان بانه كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير هذه

الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول
وايضا التغير على القديم محال قلنا هو اراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات
الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو
خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون
فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب
النبي عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذا اختصاص خطاباته
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب
الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان
شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم مردود في ان معناه ان المعدوم
مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في
الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا
الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا
لاستمر ازليا وابديا لما ذكرنا آنفا فلم يختص مكالمة موسى عم بالطور وهو باطل اجماعا
وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
حادثة بارادة من الله تعالى واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه
وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عم في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه
اخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم
فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل
قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح
العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص
مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة
لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فصح اتصاف
الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم
ممن يصح اتصافه به نقص لاتصافه باضداد الكمال وهو على الله تعالى محال لا يقال
في كونه متصفا بالتكلم اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء
في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة

قالوا

قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد
الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى خالق الاصوات مصوتا واما اذا
سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان
علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الله
لا يجوز ان يكون هو المسمى اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة له
ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانعصاله
فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انعصاد لا يكون قديما
لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث
يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا مانع يطلق عليه
اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء
او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي يسميها
بالكلام المسمى فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع
ليدل على موجبه هو الذي يسميه كلام النفس وحديثا وانكره المص وقال والنفساني
اي كلام النفس غير معقول وقد شرحناه في مبحث المسموعات فلراجع اليه من يريد
الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير والشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده
وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة
وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم انكار من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون النقوش والمخطوط كلامه حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في
الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف

والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة
الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه
دون حدوث الملفوظ جمعا من الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه
متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته قال بعض الفضلاء هذا المحمل للكلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي
ذكرانها يلزم على فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني
من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو
دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده
في لسان الملك او في لسان النبي او وجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس
من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا
وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في اللفظ دون الملفوظ فالتلفظ
حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان
يتصور حركة يكون اجزائها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض
وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على انتفاء الكذب في كلام الله تعالى
مح اما المعتزلة فمن وجهين اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب في كلام الله
تعالى الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم
كما ذكرنا انفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها
قبيح وهو سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم
العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع
الكذب في كلام تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك مفسدة مصالح لا تحصى
والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه
اولها انه نقص والنقص على الله تعالى مح اجماعا وايضا يلزم ان يكون نحن اكمل
منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قبل هذا الوجه انما

صادق

يدل على صدق الكلام النفسي الذي صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفة الله تعالى
مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه تعالى في الكلام اللفظي الذي خلقه في جسم والا
على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين
النقص في فعله تعالى وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يعتمدوا
بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول
مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي
عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب
الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى المانع انه لو اتصف بالكذب لكان
كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو مح فان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه ط فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول يتم هذا الدليل لو دل على امتناع صدقه
تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه
الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر
عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان
رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا
دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول
بان يقال كذلك الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا
وكذبه قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا
حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة
اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى وبقبول العقول اجرى الثالث وهو
معتمد الاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا ولبرائه
من المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه
وجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب لا يمتنع عدمه كان باقيا
مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة
على الذات حتى يكون الصفات ثمانية او لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه

الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر
لان البقاء ليس من السلوب والاضافات في هذا وليس ايضا عبارة عن
الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث فنقض الحدوث
فانه غير الوجود ولتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حله ان البقاء وجود
مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم
وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله
ونفى الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود
ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها
ان ذات الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجب
الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول
ابدا واذا فسر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم
المح اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته
واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة
اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها يتوقف على
العلم والعلم على الحيوة وردبان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات
ينافي الوجوب بالذات اقول فنعود الى الوجه الاول اذ لابد في اتمامه
من ان البقاء وجود خاص فما في المقدمات مستدركه وثالثها ان الذات
لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى
البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان
لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما تبعا كما ذكره صاحب المواقف
لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه
اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه
والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار
البقاء الى الذات ممنوع لان افتقار الصفة الى الذات ضروري وربما
ان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت
باقية بالبقاء وبيته فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد

عليه حتى يتسلسل قلنا في جوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه
والشريك يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب الا لا يمكن
تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللا بها او ملازما لها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين
يقتضي الاحتياج في الوجود واذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل
اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الماهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد
مفهومها وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس
الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على
اللزوم فانه يجوز ان يكون واجبان يعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا
قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد
به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون يعين كل واجب معللا بامر
منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لا يقال لا انفصال
بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول ح يكون مستغنيا مساويا حارة في الواجب
وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضرورة واما
ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم
جواز الوجوب بدون التعين وهو ح لان كل موجود متعين او جواز التعين
بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب في ايتا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ
اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون
المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب

من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما
وجوب الذات والاخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين فمختار ان لا لزوم
بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعين
لا على التعين فنقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول لازم غير منحاف قلنا
مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب
الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من
المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي
لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا
بمعانيه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل
والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا
ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا ويدل على نفي الضد ايضا لانه
يقال للمشاركين في الموضوع معا قبل الواجب لا يكون في الموضوع وعلى
نفي التحيز ايضا يعني الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن
لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن
لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج
الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم
الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم
من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج
الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء
الامكان عن المتمكن في وجوده مم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا
مسلم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما
ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بالاشياء
من الفاضورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان المخصص

لزم

لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز
ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب
في وجوده لا احتياجه في صفة الى اخرى كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان في مكان
لكان المكان حادثا وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا
لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احق
الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم حادث
لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه
ويدل على نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب
الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل
وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احق الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا
في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حل في العارفين والنصارى الى حلوله
في عيسى ع فان اراد بالحلول هذا المعنى فباطل وان اراد به غير ذلك فلا يمكن
نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين
لا يتحدان اقول في جملة من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل
وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه اسمى هويته فصار الموجود
هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه او اثباته
الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني
وكلاهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث
فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد
العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الى حاصله بعد ما لم يكن
ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود وبالصفات المتبعة المتغيرة
المتعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول
انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز انتقاصه عليه وهو باطل بالاجماع ووجه الملزوم
ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز اتصافه
به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه وقبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون

صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال
الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف
دائما بنوع كمال تتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق
مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن
كل فرد يكون شرطا بحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا
واجيب بان ذات الواجب ح لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وانه محال اقول
الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو
على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى
حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد به تغير في الواجبة او تاثر وانفعال
عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحوادث معه الذات بطريق الاختيار
او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية مثلا حقة الافراد مشروطا ابتداء كل
بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم
جواز ازلية الحوادث بوصف الحدوث وهو باطل اما ان الحادث ما لا اول
والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل
اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي
جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه
ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون
الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف
في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا اختفاء
في ان الحج جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه
بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الازلية لايجاد
العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم في الازل اي يمكن في
الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث
بشرط الحدوث والا فلا اختفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز
اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان
كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف

بالحادث

بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث
ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما
انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم
جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان
الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى
ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان
القدم والحدوث ليسا جعليا من صفات الموجود خاصة بعدم الحادث قبل وجوده ليس
قديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق ذاته بالوجود
او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم
الازلي كل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبارية على معناه امكان الاتصاف
ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازلية ليلزم
الخ وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع
بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق
تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة
فنعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق
بالعدم وانه لا يصلح جزء للموثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة
به والجواب منع المصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة
لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا
والحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما
بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة
العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم
يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية
والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء لو انفوا نفي قيام
الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة
والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان هو ذاته

وكذا السامعية والمبصرية لحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين اثبت علوما
متجددة والاشعرية يسمون النسخ وهو ارفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما
عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع
عروض المعية والقبلية المتجددين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات
وهو جائز كما ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة
كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية
وفي عداد هذه الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم
الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير
فيه بنفسه ويجوز في تعلقه اقول الاولية المذكورة لو تمت لدلت على امتناع
التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ
ويدل على نفي الحاجة اصلا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما
يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي
الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم اصلا
لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافٍ والله تعالى منزه عن ان يكون شيء
منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدائه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها
من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية
لان الحكماء مثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان
ثم انه كمال تعالى احل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون
لذاته تعالى اقوى اللذات ولذلك قالوا احل مبتهج هو المبدأ الاول لذاته
تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي يسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم
فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا
دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات
الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
فانه قال ان لله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة
والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى
احوالا مثل العالمية والقادرية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة

في

في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله تعالى صفات زائدة
في الاعيان واختار المص نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها
لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه
وان كانت ممكنة لذاتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون
الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض
عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواجب قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على
نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى ان المؤمنين في
الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان
المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للسامعين لجواز الانكشاف التام العلمي ولا
للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج
من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمزنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا
العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين يسميها الرؤية ولا تعلق في الذهن
الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية يصح ان تقع بدون المقابلة
والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن المكان والجهة ام لا ولهم على الامكان
من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين
احدهما ان موسى عم سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لانه اما ان
يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل
بما لا يجوز على الله تعالى يمتنع ان يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه
بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال
الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق
على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال
لا يقع على شيء ومن المعاذير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عم لم يسأل
الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم
شائع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما

مزوريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هنا يمتنع حملها عليه لوجوه
الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول
بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما بربه خ ق مع انه
يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الظاهر المشاهد الثالث انه لا يكون
الجواب حينئذ مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني يعني لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري
باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك
انظر الى آيتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب حينئذ لا يطابق السؤال
لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية آية من
آياته واما ثانيا فلان انفكاك الجبل اعظم آية من الآية فكيف يستقيم نفي رؤية
الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي انفكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق
رؤيتها بالاستقرار الرابع ان موسى عم انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه
كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم
قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم نظروا اليك فاسد
اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال
باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة
دلالة على امتناع المسؤول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عم عن الاتيان
بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند
اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما
ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عم مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع
الرؤية من غير طلب للحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال فلا معنى
الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو عليه السلام اخبر بانه كلام الله
تعالى ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين ولكن لم يعلموا مسألة الرؤية وظنوا جوازها
عند سماع الكلام واختار موسى عم في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله
تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى طريق الحق واضاف موسى الرؤية الى
نفسه ودفعهم بلا سعي لهم عذر ولا تقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى
الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بمعاضد دليل العقل الى

كما في طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا
يتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز ان يكون لاستغنائه بسائر العلوم والوظائف
الشرعية لم يخطر بباله هذه المسألة حتى سألوها منه فطلب العلم او خطرت بباله
وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجراه على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام ان النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى سبحانه وما يجوز عليه وما يمتنع
دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة السوداء والطريقة الوعرة
التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار
الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة
الزلزلة والدكاك ولا يمكن الاستقرار حينئذ واجيب بانها علقت على استقرار الجبل
من حيث هو من غير قيد حال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل
استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث
هو من غير تقييد بحال حركة او سكون لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان قلا يرد السكون
السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط
بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة
وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة
ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا
وذلك لانا نرى الطول والعرض والعمق في الجسم ولهذا يميز الطويل من العريض وعكس
الطويل من الاطول ويقال الطول والعرض عرضيان قائمان بالجسم لما تقرر من انه مركب
من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من
جزء آخر يقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين
وهو محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية
مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها
عند الوجود وانتفاؤها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال
كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان
اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها
عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون

مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة
كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المحققة اما الجواهر واما الاعراض وهو غير
جائز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك
بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها
مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع
اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات
فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فان العلة المشتركة هي الوجود وليس الا
وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها
فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب تعالى فيجوز ان يرى ذاته تعالى وهو المطلوب
اقول شمول الرؤية للجواهر مم وما ذكر منه دليله مع ابتنائه على اثبات الجوهر الفرد
مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم
ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع
فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه نقول عرض
لوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا
للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناه
الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل مكفيه الحدوث الذي هو ايضا
امر اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية
بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان
ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا على الصحة يجب ان يكون مختصة
بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته
وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كاطراده
بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر
الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق
الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون
مما يشار اليه فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير ان ندرك
كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما لكونه انسانا

او

او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى رداء ان متعلق رؤية واحدة هو سه من غير
تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد
نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل
فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا
معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة
بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية
اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا
ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفاصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين
الواجب لا يلزم من صحة رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا
لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح
متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما يتصور
لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نم اشتراك الوجود
بين الواجب وغيره كيف وقد جزمتم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته
واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ
فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا للمتمسك به وقال بعض المحققين منهم
الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به
ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان احديهما بالاخرى كالسواد والجسم
فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه
بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة
وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية
بناء على ما جرى عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن لا يلزم

فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات
باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان
المرئي هو الوجود فقط وانا لا نشعر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة
لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها بعض الوجوه
صحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا اشتراك بينهما يصلح علة
لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب
بانها امر اعتباري محض لا يصلح علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في ذلك في الخارج واما النص صحة
الملموسية فنقول اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه
من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه
ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية فان الامور الاعتبارية المحضة
لا يكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النص بصحة الملموسية ولا وجه
له غير ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية
والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات
العقلية التي لا يقتضي علة اوليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة
الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال
في هذه يقال في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النص باحديهما واجاب
عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل
ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة
فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد عشرون رجلا من كبار الصحابة
واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وبيان
ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر
ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرافة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل
بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول
لا نم ان بعطه الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر

وشعث

وشعث ينظرون الى هلال • كما نظر الظماء بما حياء الغمام • ومن المعلوم ان العطاش
ينتظرون منظر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار لصحة التشبيه وقال
• وجوه ناظرات يوم بدر • الى الرحمن ماتي بالفلاح • اي منتظرات اتيانه بالنصر
والفلاح وقال ع كل الخلائق ينظرون سحاله • نظر المحب الى طلوع هلال •
اي ينتظرون عطاياه انتظار المحب ظهور الهلال واجيب عنهما بان انتظار النعمة
مع ومن ثمة قيل الانتظار موت احمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية
لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما
بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق
النظرية ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا
على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار مما لم يثبت
عند اللغات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون بلا الا
كما ترى الظماء ماء وجده بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على
الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني
ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في الوقف ولذلك يرفع الايدي اليه في
الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي
ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا
وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد
يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة
وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يرون سحاله ويجوز كون النظر المجرد عن
الصلة للرؤية كما مر آنفا الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة
لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والشرور والازورار والرضا
والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين
الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي ويتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى
الهلال فما رايته فلو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال
حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى
والنظر لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه

تحققها بل الرد ما عادا معنى للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على
حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره على رض وكثير من المفسرين
واجيب بان النظر مع الى حقيقة فى الرؤية شهادة النقل عن ائمة اللغة والسمع
بموارد استعماله وليس حقيقة فى تقليب الحدقة قولكم بق نظرت الى الهلال فلم اره
قلنا لم يصح نقله من العرب بل بق نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا ما قلتم
لم ازل نظرت الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فنحمل على حذف المضاف
والبواقى من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب على تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه
لان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله رحمته واثاره ولا قرينة ههنا
تعين المراد فالتعيين حكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وحصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين
غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظ
ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فمن جمهور ايمة التفسير الحسنى الجنة
والزيادة الرؤية على ما ورد فى الخبر كما سيجئ وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان
الحسنى هى الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات
واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان يعد فى الحسنات
وفى اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عم انكم سترون ربكم يوم
القيامة كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته ومنها ما روى عن صهيب
انه قال قرأ رسول الله صلعم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا
دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا
ويدخلنا الجنة ويجزنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل
قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنة منزلة
لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم
الى الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلعم وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ايمة الحديث الا انها
آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها

فالعقلية

فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئى او بانطباع الشبح من المرئى
فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين وكلاهما فى حق البارى تعالى ظ الامتناع
لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته اجيب بمنع الحصر خصوصا فى
الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما فى حكمها وهى
مستحيلة فى حقه تعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما
فى الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة فى
الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفى الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة
والثانى بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات
وجه الاول ان للرؤية شرائط عدد ما فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها
ولا تعقل من تلك الشرائط فى حق رؤية الله تعالى الا ايمان سلامة الحاسة وكون
الشئ جائز الرؤية لاختصاصهما سواهما بالجسمانيات فان اكتفينا فى رؤيته تعالى
ولم يشترط بشرط آخر غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها
لجاز ان يكون محضرنا جبال شاهقة لا نراها ونحو ذلك سفسطة وان لم نكتف لزم
ان لا نراه الآن ولا نراه فى الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التى من قبلنا
سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا يعقل بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا
سلامة الحاسة متحققة والتى من قبله تعالى لا يتصور فيها النقص والعدل لان
كل حكم ثابت له تعالى فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه
بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز فى الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويزه
سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التى لا يلزم من فرض
وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به
تردد العقل وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفائها من العاديات
العقلية الضرورية كعدم صيرورة اوانى البيت ناسا فضلاء عالمين باسرار الطب
كالمبسوطى والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضرورى بانتفائها وكذا
ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس المراد به اعنى عدم الجبل المذكور مبتنيا
على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا نظر
له فى هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجر الى ان يكون ذلك الجزم

التطبيق

نظرا مع اتفاق الكل على كونه جزءا بل نقول قد تحقق شرايط رويته شيء باجمعها
نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض
اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية
عند اجتماعها لايق ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول
هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني الطول الامتدادات الواقعة فيه
فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد قد فرضنا ان هذا المرئي زاد بعده
عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنه نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم
الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك لو كان
صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره
بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب
المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى او على هذا التقدير
ان راى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا
او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام
فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه يمثل
او ازيد منه يوجب ان لا نرى الا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية
اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر مثل
يوجب رجحانا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغر
والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والتحقيق فيها
قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما
ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسناد الى الآلة والادراك
بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم
قرينة العهدية والمعصية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وآية
التفسير وبمشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر
بانه لا يراه احد في المستقبل فلو راه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب
ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله يدركه الابصار
موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب
الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة

الجزئية

الجزئية وكان المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون
بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا
عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال
والاوقات فنحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نم ان
الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي او حقيقته السل والوصول ماخوذا من ادركت فلانا او الحقيقة
ولهذا يصح رايت القمر وادركه بصري ولا احاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري ومارايته
فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيها نفيها
او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالحاسة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية
مطلقا اذ يمكن ان نرى لا بتلك الحاسة المخصوصة كما هو المدعى فان المشهور ان الله
تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا ويسمى رؤية تحصل لنا
تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما
انه تعالى يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه
مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما
قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني
عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على
وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث
والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون
لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة
ولا توسط آلة بل بمحض عنايته من الله تعالى على عباده فلا نم انها نقص ومنها ان الله
تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا لقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جاز

لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الآية لا لطلبهم
الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات
وما جاء لو سلم فطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من
حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عم تبت اليك وانا اول
المؤمنين معناه التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب
الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة
وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد
روي انه سئل عم هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام
فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى عم لن تراني ولن للتاكيد
واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتاكيد بل هو للنفي
المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت اي الموت ولا شك
انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر
في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب او ارساله اياهم الى الامم لتكليمهم على
السنتهم واذا لم يره من كلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره
هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال
الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمص ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى
وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية
وقوله وسؤال موسى عم لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي
ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية
وقوله ما النظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضات التي ذكرناها
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو
بمعنى الانتظار والى واحد الا لا واصله النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله
التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف
اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل المتحرك لا
يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج
الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات

لا يدل

لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها
على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة
الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة يفتقر الى علة موجدة وقوله والحصر اي مع
منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض
منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود
عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل
على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود تعالى لو كان مستفيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان
ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو
الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل
ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي
حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه
التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه
ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد
منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما هو
غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير
وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض
وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود
فذات الباري هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري تعالى هو الخير
ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد
وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على
ما يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي
الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القدر لانه تعالى عدم الممكنات باعطاء
الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقوم جميع
الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة
الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء
والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة

والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة
والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله ابن سعيد الى ان القدم صفة
مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب
الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله
تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن مستندا على كون الحادثات اعني وجودها
والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها
الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون
والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان
ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه
ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني
كون المقدور ووجوده لا صحة ذا امكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى
يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة
الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة
هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس
الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من
الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله
من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين
فلكل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما
بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وحينئذ لا حاجة
الى مبدإ الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث في افعاله تعالى الفعل المتصف بالزائد لا يخلوا اما ان يتصف بامر زائد على المحدث او لا الثاني مثل افعال البارئ والمتناهي
والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول
القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك
لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب
والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء
وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى انه

الحاكم

الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما
لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح
الثابتين له على احد الاقسام الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه فيحسن
ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان
او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما يغير الفعل اليه من حسنه او قبحه
في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح
عايدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس
الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح
حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد
قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة
الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة
نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن
اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات
في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا
وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون
شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فانه
قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث
تعلق مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه فيما يتعلق به مدحه تعالى في العاجل وثوابه
في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا
وما يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشتمل
افعال الله تعالى اسمى تعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى
هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء
منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا الفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا

٢ افعاله تعالى

الحسن والقبح

او مقبحة تقتضيه لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من
غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا
توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك
بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم
اخر يوم رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث
حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما
بامره او نهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة
او نظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها
لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين
الى اثبات صفة حقيقية يوجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فالفعل
ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه
من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة
في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة فيه الى صفة محسنة له بل يكفيه
محسنة انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما
مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيهما بل لوجوه اعتبارية
وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم ادبا وظلما وبعد
تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها
هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة
والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك
منكر الشرائع ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار
المص بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بانه حرم العقلاء
بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص
مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع
وثانيهما لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به
الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان
الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق
به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فدور والى هذا

الوجه

الوجه اشار المص بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل
الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل
متعلق الامر والمدح والقبح عبارة عن كونه متعلق النهي والذم وثالثهما لو ثبت
الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن
ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك
باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين
الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا
لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل
بالوجدان وتقرير الجواب انه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في
تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين
لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد حسن والصدق
قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير
الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه
الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب
الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين
مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء
من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه الملازمة ان العبد
مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا يقبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق
واما الصغرى فلان العبد ان لم يمكن من الترك فذاك وان يمكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا حد وامر لزم الترجيح بلا مرجح واسند
باثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور
واللاصدور عاد التردد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان
المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب
لا ينافي الاختيار بل تحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والحر باطل

وجه من التعريض
وهو خلاف التصريح
من القول ٥
فليعتبر

واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله قد اجمعت الامة اجماعا
مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح
منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة انه
هو قبيح تركه وما يجب عليه بفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا
وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه
مع قدرته عليه لعموم النسبة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا
للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق
من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا
عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما
محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة
بالغير لا ينافي القدرة واليه اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق
وهي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى
هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من
الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بحصول ذلك
الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى
وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا
له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده
اصلح للفاعل والعود به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا
بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل
فلا يلزم الاستكمال واجيب بانه نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى
من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري
بذلك واراده القبيح قبيحة وكذا ترك اراده الحسن قبيح وكذا الامر
بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد قبيح اختلفوا في اراده الله تعالى للكائنات
ذهب الاشاعرة الى ان اراده الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس
بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي صلعم ان ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع
لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المص

مذهب

مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان اراده القبيح وكذا ترك اراده الحسن
كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث شاء والثاني ان الامر بما لا يراد
والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور به كما اذا
امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتداله
عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر نهب امواله وكذا النهي
واحتج الاشاعرة على ان اراده الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته
من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الاراده هي الصفة المرجحة لانه طرف المقدور واجاب
المعتزلة عنه وقالوا بعض الافعال مستنده الينا كما سبق وعلى انها غير متعلقة
بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من
الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي
فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر
يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصدر على ذلك رئيس قرية من عباده
تعالى حكي انه دخل العاصي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى الاستاذ واما سخن
الاسفرائني فقال سبحان من سره عن الفحشاء فقال الاستاذ وعلى العود سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى
لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم
داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس شيئا لانه لم يقع مراده
تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا المعصية ومغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم
وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة
الشيء لا يريده اليه والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه
او وجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد
الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها
افعالهم لا افعاله تعالى اذ القيام والقعود والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان
مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده
فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى
عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور

بحث الدعاء

مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد به
اما مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل
الاستقلال لا الايجاب بل باختيار واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة
فان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة
والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما
لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره
والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عاد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما
في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره
كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائرة ولا من العلية المسلم
ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة
وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان
موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل
والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فاذن لا بد من
الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل
لانا نعيد الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل ح جاز ان يوجد لمعه الفعل
تارة ويعدم اخرى بتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل
بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون
صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما
لا اختياريا اقول وبهذا التقرير حيث ممنا المرجح سقط الجواب بان
ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريق الهارب وقد حكى العطشان لان
الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما الح الترجيح
بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة
القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح

الحادثة

احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يمكن من سلوك احد الطريقين وان كان
مساويا للآخر او اصعب منه واجاب المص عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي
القدرة يعني ان القادر هو الذي يمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي
الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فصح الطرف الذي تعلق به الارادة
وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل تحققه وقوله كالواجب اشارة الى المعنى الاحتمالي
يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار
فان ما ذكرتموه جار في حقه ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فاقتضت
الى ان ينتهي الى ارادة خلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه وفعالات في
الارادات التي تفوض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى
ورده المص بانه لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة
كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الحادث
عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي
ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع
النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة الخلاف قال صاحب المواقف في
هذا الرد نظر فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري تعالى
الى تخصيص المرجح في قولنا رجح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال
هكذا ان يمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الرجحان على مرجح وجب ان لا يكون ذلك
المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم
لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى
فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك
المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستبدا مستقلا في الفعل وح لا يصح
النقض وهم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون
صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح
في فعل الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله على
التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا
عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا
انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا

ولا يعد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لانه الناقص يدعي لزوم كون
الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه
والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر مم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الا حوان لو كان
صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا بالاختيار فاللزوم ممنوع فبطل ما
ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد لهذا
صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان العالم بصدر
عنه افعاله اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا
كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا
والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء
التي هي مخارجها والا بالآليات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان
بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور
له بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والفصلات والغضاريف
والاعصاب والرباطات والا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يأتي تلك
الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع
اقتران القصد ولكفى الاجمالي يعني انا لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد
والمشتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه
نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم
به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان
التالي ومنها ان العبد لو كان موجد الفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه
اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع
المراد ان جميعا وهو ظ الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو اضح لامتناع
خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا
لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فلزم الترجيح
بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب
عنه المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع

مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ [illegible] المفروض استواهما في الاستقلال بالتاثير
وهو لا ينافي المغاوبة بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله
في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا
لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله
والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها
ومنها ان العبد لو كان موجد الفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق
الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع
الجسم بغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر
عن الجسم كما بينا ظاهر لا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد
لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على الجماد فعله لكان قادرا على الجماد ومثله ايضا
لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا
سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه
بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر
فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه
بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا
لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموءودات
فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق الموءودات واجاب المص عنه بقوله
ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى يعني ان النسبة في الخيرية انما تكون
بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجتمعون على صحة الشكر
لله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بالايجاد والعبد لم يصح الشكر لله تعالى
عليه اذ لا معنى لشكر العبد على فعل نفسه واجاب المص عنه بقوله والشكر على مقدمات
الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه
على تحصيل اسبابه والسمع متناول ومعارض مثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسكت
الاشاعرة بها وجملوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض
مثل الوارد بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او غير ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا وهو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
مدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه

ولذلك يقدر قادر على حركة
مسافة في مدة لا يقدر آخر عليها
في تلك المدة ولو كانت
القدرة متساوية لكانت المقدورات
متساوية وليس كذلك وايضا
الضعيف لا يقدر بالاستقلال
على فعل يقدر عليه القادر القوي
فالقادر القوي يقدر على منعه
من ذلك الفعل وهو لا يقدر
على منع القوي وهذا الدليل ماخوذ
من دليل التمانع في ابطال كون
الاله اكثر من واحد وهناك
تمشى لان الآلهة تفرض متساوية
في القدرة بلا تفاوت ولا تمشى
هنا ٥ منه

لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فدخل فيه افعال العباد وكذلك
قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه
بقدر الله وبدلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان
او ضمير ابهام يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله
عالما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يمكن ان يكون الخالق
عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عائدا الى
الوصف على معنى انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي
والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه
اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم
واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله
على طريق نفي الملزوم اعني خلقه نفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى
حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا
وبلفظ الفعل قوله فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعالى يريد الايمان وساير
الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل
ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة
فمن الله كتب في قلوبهم الايمان وانه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها تواتر معناه من الاحاديث الدالة على
كون كل كاين بتقدير الله تعالى ومشيته فجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها
في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل في
الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدا لجميع الممكنات منتهى اليه الكل فلهذا
جاز اسناد افعال العباد اليه تعالى واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات
فبحسب الاوضاع لان المقدار والتمكين ومس الاسباب لما كان منه تعالى فكانه
هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم
واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الافعال الموضوعة
للجزاء الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها

ليجزي

ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات من عمل سوء فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من
خير يعلمه الله فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ليس ما كانوا يصنعون
فالله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب
رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم
من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
اخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية
عن الخضر عم حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها
وامثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلايل السالفة ان الكل
بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي
او جعل هذه الاستنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ
الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راي الامام وهو
ان مجموع القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع خلق الله تعالى من غير اختيار
للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعزال ومنها الايات الدالة على
توبيخ الكفار والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية
كقوله تعالى وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا
وما منعك ان تسجد اذ امرتك وما منعهم ان تنفق منها الا ان كفروا بالله وبرسوله
لهم لا يومنون بالله فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون
عن سبيل الله وامثال ذلك ومنها الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته
كقوله تعالى فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يستقيم
او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سياتي من ان فعل
العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جرى العادة فلذلك رتب
عليها واما على راي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته
بمشيته الله تعالى وما يشاءون الا ان يشاء الله تعالى ومنها الايات الواردة
في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار
واجيب بما سياتي من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر عن العبد ومنها
الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر
من ان يحصى ولنبدا من قوله تعالى الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى

الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع
في شيء والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسايل اليقينية وجب
الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية
القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم
والامر والنهي والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال
الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان
وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل يخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد فيه
واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله
متعلق القدرة والارادة واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان يخلق الله تعالى
على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وساير الغرايز وان الثواب لما كان فعل الله تعالى وتفضلا فيما هو جوده لم يتوجه
سوال لمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين
في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبايح
من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع
وامتناعه تابع لقصده داعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الله
واجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام
والماء لا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع
الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في وجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته
واجيب بان ما ذكره في بيان ما ذكر في الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع
واللاوقوع وربما فعل مع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم
الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وقعت
ارادة العبد بطريق مجرى العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال
المخلوقين يصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما
فاسقا اكلا شاربا قايما قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي
انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرى ان كثيرا من الصفات

قد

قد اوجدها الله تعالى في محالها وما قام بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه
التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام
في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا
فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المرتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا
فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المرتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد
قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح
فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال
عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر
كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد
واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر ام لا فذهب المعتزلة الى انه
من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى وجمهور المص
مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم
على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير
مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه
والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب
والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون
منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب اعتراض بما
يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم لا يدلان على استناد المتولد
الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا لانا نذم
على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة
العادة عدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم الخ
والالزام صح في الواجب خاصة او الالزام صح مطلقا قد اشتهر بين اكثر اهل
الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان
كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات
في يومين اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم الخ اي كون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب

والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا
بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا معنى قوله صح
في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والبيان كقوله تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا
من الغابرين اي علمناه بذلك وكتبناه في اللوح فيعلى هذا جميع الافعال بالقضاء
والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا وقد صح امير المؤمنين عليه السلام في حديث
الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه
بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله تعالى وقدره
فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا
تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي
من الاجر شيئا فقال له صه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون في
منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما
وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
ولم يكن لائمة من الله للمذنب ولا محمدة للمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء
ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود
الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة وبحسبها ان الله تعالى امر تخييرا
ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من
النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله
ثم تلى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق
شيئا من المعاني المذكورة فايراده للتأييد محل تأمل والاضلال اشارة الى
خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تعالى
يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة
الثالث الاهلاك والهدى مقابل فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة
الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منفي
عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الثالث فيجوز ان يسند اليه تعالى

التكوير
ما لا تقع
من الارض

بالمعاني

بالمعاني الثلثة فما ورد في الايات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني
الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به
كثيرا ويهدي به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال
بناء على انه لا قبيح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب
غير المكلف ام لا فذهب المعتزلة الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب
غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتج المشبهة بوجوه الاول قوله تعالى حكاية
عن نوح عم ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعدهما الله تعالى والمص اجاب
عنه بقوله وكلام نوح عم مجاز وانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان
اطفال الكفار مستحقون للاهانة والمص اجاب عنه بقوله والذي ليست عقوبة
للطفل بل يكون اصلا حاله كالفقد والجائحة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع
من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه فيعذب به الله تعالى كابيه والمص اجاب عنه
بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في جميع الاحكام كالتعذيب
والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا يحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن او لا واختار
المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا يحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم
فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل
ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته وكما ان ذلك قبيح كذلك التكليف واجيب بان
الجرح مضرة محضة والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فانه
منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف
الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط
فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلف والمكلف
فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بانه لا احتياج في المعاوضات الى رضاء
الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل
بسببه لم تختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نم ان
التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه
بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها
نعمة والى هذين الوجهين اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج
الى المقاصد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة المطرف الامور العالية

وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير
الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث
لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس وسكن وسلاح وغير ذلك من
الامور التي كلها صناعي لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته وانما تتيسر لجماعة متعاونين
ومتشاركين في تحصيلها وبان يحمل كل لصاحبه بازاء ما يحمل له الآخر مثلا يزرع ذاك لهذا ويخبز
هذا ذلك ويخيط واحد منهما الآخر الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشه
باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني الطبع فان المتمدن باصطلاحهم عبارة
عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل احد يشتهي
ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فينتج من ذلك الهرج
والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط
الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع ليس ذلك على الوجه الذي
ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق
انما يتيسر باختصاصه بآيات يدل على انه من عند الله تعالى وذلك هي المعجزات ثم الجمهور
من الناس يستمرون اخلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون
على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء
على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم
معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات
المذكورة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرر فاذن
ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان
بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخرويين والى القيام بعبادات مذكورة فيها الى لق بعوت جلاله والى الانقياد التي
يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور
النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي بينها الشارع ودعوا اليها العباد استعمالها
تنفع في امور ثلثة الاول رياضة القوى الغضبانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب
المانعة من توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث

ذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا
مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام
وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة
بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج
عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات
والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنه والزجر عن القبائح واجب وشرائط
حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على
حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه
وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة اشار الى شرائط حسن التكليف
فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى
المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول
انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا لاخلال تكليف
آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يمكن
المكلف فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوب اتباعه فيه واما ما يرجع الى
الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان
التكليف بالمحال خال من الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه
بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو
ان يكون عالما بصفات الفعل ليلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب
والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب ليلا ينقص الثواب
فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه ليلا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما
او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل اذا كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم
عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون
عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله تعالى وبكونه قادرا عالما الى
غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله
ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر المبين صلى الله عليه وآله مثل العلم باحوال المعاد والعمل
الظن فهو كثير من الامور الظنية كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما

وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب التكليف لابد وان منقطع عن المكلف وذلك
للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف
والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب
يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف وهي التعريض دائما
انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة الى علة حسن التكليف
وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره
ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف
كما مر انتفاؤه وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب
بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة
للكافر لم تحصل من التكليف بل انما تحصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا
عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة
جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف
هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نم
ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب
كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة اشتمال المكلف المكلف به
لا فائدة التكليف واللطف واجب لحصول الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص
واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه
كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا
من التأديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأديب كان ناقضا لغرضه فان كان
اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله
تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف
فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة اشار الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب
اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات
القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون

اللطف

اللطف الذي لوجوبه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان
جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر
اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر
مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون
عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجوده فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير
الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما
ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق
مع وجود اللطف ما يتعارض اقوى منه فيغلب عكسه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث
ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال
اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة
وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاخلال والثاني الى
اليأس فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس
مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام
على المعاصي والاحتساب عن الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى اهل
كابل الهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي الى اليأس
ويصح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف عن
اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيصح التعذيب
منه لانه على ذلك التقدير له ان يقول ما لطفت لي كما قال الله تعالى ولو انا
اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه
لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال
الا مع صحة اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق يستحق على القبيح
غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان
غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لا يليس حق ذم
اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد
وان يكون من اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون
اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك
لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا

كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى
هذين اشار بقوله والا لترجح بلا مرجح بالنسبة الى المتناسبين وعني بالمتناسبين
اللطف والملطوف فيه والا بلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في
استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا اه اعتبار عدم
الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون
اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف
فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم
الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل
اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة
التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد
اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة
على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف
فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة
من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن الدين
يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر
كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه
حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على
النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل
على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين
ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء
او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها اورد مباحث
هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة
الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداء بها او بطريق
المجازاة وسواء صحبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام
لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح يصدر منا
خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا حرمة له وبعضها
حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد

على الالم

على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا
القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا
اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي فعله تعالى ابتداء
فهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروطا باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن
النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق
كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب
ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف
في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف عرض كاف في الم المكلف ليكون حسنا بل لا بد
فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول النفع او دفع الضرر لان الطاعة الواقعة لاجل
الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيسقط الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا
ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفية يعني ان الالم لا يحسن الا اذا كان اللذة
مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن
طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم
كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل اي لا يشترط
في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان
اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي تفاوتت فيه اختيار المتالمين واما
النفع البالغ الى حد لا تفاوت فيه اختيار المتالمين لكونه زائدا فهو حسن وان
لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة
استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه
لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب المستحق عليه بعمل
بانزال الالام وفوت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت
الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده
بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار
والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض
على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى

عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان
التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع
ومنها انزال العموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان
الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه
هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او كان مستندا
الى ظن كان يغتم عند امارات وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الباعث
لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما استند الى فعل العبد
اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله لا عوض فيه على الله تعالى وذلك
مثل ان يحدث العبد منفعة جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها
اي ومن الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام
الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والنذر والكفارة
او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم
الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا
ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى
لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيمتنع منه تعالى ان لا يوصل
اليه عوضا وهذا بخلاف الاحتراق اذا القينا صبيا في النار واحترق او شهد
احد بشهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى اما
القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اخراج العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا
وجب على الملقي العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فان الشهود اوصلوا
بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه
والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى
عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى
بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف
منه اضاع حق المظلوم والسالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب
سمعا ايضا لما ورد في القران من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز

يمكن

يمكن الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض يتفضل
عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة
فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتالم به
او يتفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتالم بانقطاعها
وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا
من عقابه ويرى تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص
على الاوقات فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له
التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد
بما يختار معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع
زائد على الالم زيادة يختار معها المتالم المه ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان
يكون دائما اذ يجوز ان يكون بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه
وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو
الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد اسقط ورده المص بقوله ولا
يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لانم ان المانع هو الدوام
مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون
للتاخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال الصالحي
انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه ويستدعي
المتالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به واستدعى
عوضا اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يودي وجوده الى عدمه
يكون محالا فالانقطاع محال ورد المص ذلك ايضا بقوله ما لا يسلم الانقطاع مع
مع انه غير محل النزاع يعني لانم انه تتالم بسبب انقطاع العوض المستحق اذ
يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع فان
النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع
لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب استمرار صاحبه اي المستحق للعوض باتصاله عوضا
بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه
ثواب له ولا يتعين منافع لانه يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا اخر كما يحصل فيه

نفع بخلاف الثواب فانه لابد وان يكونا من جنس ما الفه المكلف من ملاذه
كالاكل والشرب واللبس والنكح وغيره لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض
ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا
ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم
وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل الظالم من
المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عبث
لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب ان يزاد الى حد الرضا عند كل عاقل
يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة تنتهي
الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان
الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولا اي لولا
العلم بجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة
في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى اجله ويجوز
ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان
لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل
يقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا
والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل استملكه
بالمضغ والملح لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون
رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فاتى
العبد منه بنصب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا
له ذلك الرزق وما اماته غيره فعله فهو من الله تعالى والرازق له ذلك
الرزق هو الله والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب
اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير
ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والزنا
والرزق عند الاشاعرة وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل
رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا
او غير مملوك فخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن

ملك

ملك شيئا ويمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى
هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا يغير رزقه
وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة
لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء مطعاما كان او غيره وهو رخص
وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان
انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا
في ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع
على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان ويستندان
الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء
او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان
الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه
او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء
والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء
الصارف وذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا
على ذلك بانه يحسن الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف وعرض
بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه
بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب
اكثر من ان تعد وتحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى
بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ
فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار
ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس
وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها
انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى حق في الانعام والافضال
بل يكون ما يفعله تاديه للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب
على فعله شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا
من الله تعالى ان يفعل ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالزيادة عليه ممكنة فيلزم ان لا يمكن تاديته الله

ماهو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع
في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا
من النبوة والارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه
وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النباء وهو الخبر
لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول
بمعناه وقد يخص بمن له كتاب وشريعة البعثة حسنة لاشتمالها على
فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اي استقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى
وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل
الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى
بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعته واستفادة الحسن والقبح في الافعال
التي يحسن تارة ويقبح اخرى من غير اهتداء للعقل الى معرفتها واستفادة
النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تهتدي بها
التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني
فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون
مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل
اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات
والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات والاخلاق
الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات
من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وزجرا
عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فعله الانبياء لطفا من الله
تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق
العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير معقول فلا فائدة
في بعثهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل
بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول
ايضا لمساعدة العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف
العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب

الشرع

النقل

من

من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من
البعد والاقرب ان يقال الى ما ثبت انفا من اشتمالها على فوائد وجب
في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة
وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته
وضدها يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب اجتماع الضدين وهما وجوب
متابعته ومخالفته اما الاول فلاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي
صلى الله عليه وسلم ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
واما الثاني فلان متابعة الذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو
صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاء المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين
يؤذون الله ورسوله لعنهم الله ولزم الصدور امور اخر كلها ممتنعة منها ان يكون
شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان ما لا يقبل شهادته في القليل الزائل
بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاق
العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من
اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لانه
المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم
ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف عم انه من عبادنا
المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان وشيعته واللازم قطعي البطلان
ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار
اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون
في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي
معصية بحث فان ما يتوهم صدوره من الانبياء من المعاصي اما ان يكون مناقيا

لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او
معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة مسوقة كسرقة لقمة والتطفيف
حبة او غير منفرة كالكذبة وشتمة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة
او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا
زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصد بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة
من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة
اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية
ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا
ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي
الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة
بعد البعثة مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمص ان اراد
وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح فلا يخفى
ان ما ذكره من الادلة لا تفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة
سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والسابقة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة
انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس له بغلبة ولا طبع
والاصرار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار
على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب
واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يأذى
به النبي بل سهو ولمجرد كثرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين
على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما
مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وتركه فمسارعته البعض
اليها وكونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ردة عن آخر سيما سهوا ومع التوبة
وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة والغير المنفرة
عمدا محل نظر ويمكن ان يقال في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة
الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه

ويجب ايضا عدم السهو للا سهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور
ويدنا له دعادة وعدم كل ما سوى عنه من دناة الاباء وعهر الامهات والفظاظة
والغلظة والانبة وشبهها من الامراض التي تتنفر عنها الطبايع كالبرص والجذام
وسلس الريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او
نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوة فقد بذلك احترازا عن الكرامات
فانها لا يكون مطابقة للدعوى فيه عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة الكذبة
لمدعي النبوة ايضا والمص سميهما معجزة كما سيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لعو
محض ولعله من طغيان العلم لكنه ينبغي ان نذكر ههنا قيدا آخر وهو عدم المعارضة ليتميز
عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال
معجزتي ان اطلق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد
على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام
المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم
الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك يحضره جماعة وادعى انه رسول
هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره
ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ويحصل العلم الضروري بصدقه من غير
ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع
انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العمليات
التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو
لما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال
ولا دخل لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري المحصول للناس عن هذا
المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه
غيره ودونه حجب لا تقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجبه اي الملك
تحرك تلك الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها
على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين
اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه

تمسكا بما سياتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل
عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة
آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو
صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غيره ايضا
فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه
وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء
لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها
انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي لزم السعي عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم
انفرادهم من غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم ان الخطب ولزم النفرة
من اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء
لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها
ان تميز النبي عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا
لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما يلزم
لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ممنوع فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا
اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير
النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي
فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم
لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة
الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره
على يد صادق غير نبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب
منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء
والصالحين من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية
ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص
وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا فاختار
المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا عم قبل نبوته مثل انكسار ايوان
كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة

فرعون وابرهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة
على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهار الكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات
على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا
ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل
من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة نقل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون
لما ضرب موسى عليه السلام اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا امر
على هذا الطريق فاتبعهم جنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم عم لما
جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عم انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت
نارا فاحترقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا
في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة النبي فقالت
الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت
الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال
على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي
عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا
في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز
بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي
لشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي لمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه اتباعه
الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم
يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثه عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة
قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما
في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع
اقتران دعوة نبينا محمد عليه السلام يدل على ثبوته يعني ان نبينا محمد عليه السلام
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا لما
بيناه آنفا اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن
وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه عم تحدى به ودعا الى الاتيان
بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة لا

الدهناء وحصى البطحاء وسهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
نفرا حتى اثروا المعارضة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح
دون المدافعة بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا
لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات
لا يتوجه فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا
لمانع لعدم الملالة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى
اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا
اتى عليه السلام بامور خارقة للعادة بلغت حملتها حد التواتر وان كان
تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواتر من المعجزات
بعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وقيل لاسلوبه وفصاحته
معا وقيل لصرفه والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا
من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما عرفه فصحاء العرب بسليقتهم
وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة
في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام
العرب في الخطب والرسايل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين
ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام
العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام
اعاظم البلغاء لا يحط عن جزالة القرآن الخطا طا بينا قاطعا للاوهام وربما تعدل
نظم ركيك بضاهي نظم القرآن على ما روي ومن ترهات مسيلمة الكذاب
الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام
وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى
صرف هممهم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم
او سلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا
قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله رب
العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني
ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا متوقفين في بعض السور والآيات الى

شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي متردد في الفاتحة والمعوذتين ولو كان
نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم
الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر
المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد
فصحائهم كامرء القيس وابي زبيد واقرانه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني
بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله عليه وسلم لانه في زمانه وكون كل سورة
مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا لخلل بالاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل
على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يستحسنون من حسن نظمه
وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرفضون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض
ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الا انه لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان
ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع
والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم
كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد
ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام من ان شريعة موسى
عليه السلام مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا لمفسدة كان
اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم
ان يكون شريعة موسى عليه السلام مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلى الله عليه
وسلم لكونها ناسخة لشريعة موسى عليه السلام تقريرا له وبناء على قول المعتزلة
ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص والكل
جواز النسخ سيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل
لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم وحوا قد احل لكما كل
ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان
على الغزر على الانبياء المتاخرين عن نوح عليه السلام بعد تاخيره يعني مع اباحته

مما خبره على نوح عليه السلام وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة
نبينا عليهما السلام مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك
من الاحكام التي تستحب في بعض الاوقات وخبرهم عن موسى بالتأبد مختلف
يعني خبر اليهود عن تأبد شريعة موسى عم اي ما روي عن موسى عليه السلام انه قال
تمسكوا بالسبت ابدا دوام السبت يدل على دوام شريعته عليه السلام منتفي
لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه
اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فانه
بحث نفر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل
على ثبوت عموم نبوته صلى الله عليه وآله اي الدلائل السمعية دلت على انه
عليه السلام مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة دون اهل الكتابين مثل
قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله عليه السلام
بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء
لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد لها وذهب جمهور الاشاعرة
الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر
وابي عبد الله الحليمي منهم منا وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل
من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب
الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة والموانع
الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة
على ما تضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى
للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة قد يتمسك بوجوه
عليه منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل
للادنى واباء ابليس معللا بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على
ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود عبادة وزيادة ومنها ان آدم
علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض
اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال اني اعلم غيب السموات والارض

وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا
من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية
ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح
وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصص للملائكة
من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا
بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما
في الارض من دابة والملائكة هم يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان
غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار
الخوف وامتثال الاوامر والنواهي ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على
الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال
والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما
يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل
لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل
هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة
فوق البشرية كالملائكة والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به
وتكذيبا له فنزلت بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بغتة
ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب
عليهم كما يحكى اجبرئيل قلب احد جناحيه الموتفكات فقد دلت الآية على ان
الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان
الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما

رايا الملايكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فمنا بهما مثل ذلك وخيل اليهما
انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل
من المتعلم والجواب ان ذلك على طريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى
ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة
المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلام عن العبودية ولا من هو ارفع منه
درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو علمت
لاخللت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح
وادعائهم فيه مع النبوة النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه
روح الله وولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى
عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملايكة الذين لا اب لهم
ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على الافضلية
بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر
الملايكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب
انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان لهم فان وجود
الملايكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات
فمنها ان الملايكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية
مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبايح
متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب النقص والجهل
والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على
الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على
اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب
ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم
المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل
واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا
لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كتحمل المضار والمنافي
وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر والله اعلم بالصواب

المقصد

بحث الامامة

المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا
خلافة عن النبي عم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها
لا تسمى الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام
بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى ام علينا عقلا
ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقال المعتزلة والزيدية بل
عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المص وذهبت
الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن
لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الغزالي واتباعه الى
عكس ذلك اي يجب مع الامن الاظهار شعاير الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان
الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول
وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن
الرسول صلعم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر
فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد
فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وما تواصاكم رحمكم الله فتباذروا
من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى
الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد
وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام
وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان
في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو
كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات بل المشاهدات
وبعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ما ينزع السلطان اكثر
مما ينزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحوط
المصالح ويمنع ما يسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد
من استيلاء العمى والابتلاء بالمحن بموت وهلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية
البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد

لكن خ

وهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرعة طريق بدون رئيس للصدور عن رايه ومقتضى امره
ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس
ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك اسرت الافراد وانتشار الجراد وشاع فيها منهم
الهلاك والفساد لا يتم فعاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط
به النظام لكن من اين يلزم من عموم رياستها جميع الناس وسمو لها امر الدين على
ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يودي الى صلاح
الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع
لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسة
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصد الاهم والعمدة العظمى والمأمول الكبرى
فبالاجماع واحتج المص بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان
لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات
وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض
بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب
وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء
احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة
مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام
وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا
على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي
ادعيتم وجوبه ليس باللطف والذي هو لطف ليس بواجب والمص اشار الى الجواب
عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف
فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله
ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف
سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال لا يخلو الارض
من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته
وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث
اخافوه وتركوا النصرة فغولوا اللطف على انفسهم وردبانا لانم ان وجوده
بدون التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده كان داعيا

لخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه والجاده في وقت ما
كاف في هذا المعنى فان ساكن الترب اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل
السلطان محتف في الترب بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم ان السلطان
يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول
من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب
الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون لخلافه واحتج المص
لوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام
جواز الخطاء عن الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء عن الامام ايضا لوجب له امام آخر
ويتسلسل والى هذا اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته واللاشارة
ان يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام
ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء
عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله وانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس
حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان
اخطاء في اجتهاده فالمجتهدون يؤدون والآمرون بالمعروف يصدون وان
لم يفعلوا انتقض للشريعة التوءمة الثالث انه لو اقدم الامام على
المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مفوت للغرض من نصبه اعني
الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله واليه اشار
بقوله ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة
ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع
واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع انه
لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله
ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم العاملون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم
هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية فقال
ولا ينافي العصمة القدرة والا لما استحق بالثواب على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان مكلفا وصح تقدم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا

ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه
لا يجب ان يكون افضل من الرعية وذهب الامامية الى انه يجب واختار المص
واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا او مفضولا
وتقدم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق
ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا مرجح له فيستحيل
تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة يقتضي النص وسيرته عم
يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون
الامام منصوصا من عند الله تعالى وسيرته نبينا عم ايضا تقتضي التنصيص
بالامام لانه اشفق للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور
جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من
الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده
وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي عم اختلفوا في ان الامام الحق بعد
رسول الله صلعم من هو فذهب الامامية الى انه علي رض واختاره المص وذهب
الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي
اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دونه اقول
دعوى انحصار العصمة في علي ينافي ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل
من انهما مختصان بعلي لان عليا افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب
ان يكون اماما لما سلف ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون
معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة
بدون التنصيص ففيه مصادرة لا يخفى والنص الجلي في قوله عم مخاطبا لاصحابه
سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا
وقوله عم لعلي رض انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله عم مشيرا الى علي
وآخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوه وقوله عم وقد
جمع بني عبد المطلب اليكم يبايعني ويوازرني ويكون اخي ووصيي وخليفتي من
بعدي فبايعه علي رض واجيب عنه بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق
بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر الينا واشتهر
فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا على العمل بموجبه ولم يتردد واحد حين اجتمعوا في

سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام يردوهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم
امير وما ل طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يترك علي رض
مخاصمة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره
وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه وقال حتى افنى الخلق الكبير مع الخطب
او داك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي عم اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه
ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صلعم مع انهم بذلوا
مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلعم واقامة
شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه
النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما
تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم يثبت عن موثق به
من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه
وكمالاته في امر الدنيا وامر الدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته
وعند تاخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين
ستة ودخل علي رض في الشورى وقال عباس لعلي رض امد يدك ابايعك
حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان
وقال ابو بكر وددت اني سألت النبي صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه
وحاج على معاوية منعه الناس له لا نص من النبي عم والقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وانما اجتمعت الاوصاف في علي عم بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين
في علي بن ابي طالب رض حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما
للحصر بشهادة العقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف
والاولى والاحق بذلك يقال احو المرء وليها والسلطان ولي من لا ولي له
وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين
لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في الامامة
يكون هو الامام فتعين علي رض لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع
كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة

الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى
المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف في الامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها
وهو قوله تعالى ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما اعني على
النصرة ليستلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر
الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي رض انما كانت
بعد النبي عم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلعم
ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى
ورسوله عم وايضا الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول
المفسرين ان الاية نزلت في حق علي رض لا يقتضي اختصاصها به وانحصارها
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير
يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود
خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر بانه ان
النبي عم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد
رجوعه من حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين
الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده
علي رض يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضايله ولفظ المولى قد يراد به المعتق
والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى
ومأويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امراة
نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير
وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف
شايع في كلام العرب معول عن ايمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة
الاولى ليعترض بانه ليس من صيغ اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي
ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست

اولى

اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم
احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم
والتصرف فيهم بمنزلة النبي عم وهو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر
واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله
المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواحدي واكثر من رواه لم يرووا المودة التي جعلت
دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فموخره الحر المعنى
قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر المحب بل مجرد احتمال
ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظ من قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص
على موالاته ونصرته ليكون البعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اولى
في بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى
فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين
اتبعوه وكما تقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا
ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث على امامة ولو سلم
فغاية الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة
الائمة الثلثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر بانه ان المنزلة اسم جنس اضيف
فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة
عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتولنا في تدبير الامر ومتصرفا
في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يلحق بمرتبة النبوة
وزوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عم بوفاته واذ قد صرح على النبوة
لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة
الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق
وربما يدعى كونه معهودا ذهنيا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض
افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف
ومن منازله الاخوة ولم يثبت يعني اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها

الامامة

المرتبة

ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى
الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفائها لموت المستخلف
عزلا ولا انفصالا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة السلع من الله تعالى
بمصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة
في حق علي رض فسعي ما سعى عليها وتسلب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة له على
نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي رض ولا استخلافه على المدينة في غزوة تبوك و
عدم عزله الى زمان وفاته فيمنع الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة
الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل
على تعاقب خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله
عليه السلام انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لاحتوى على الصحابة والتابعين
والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على واولاده الطاهرين ولو سلم فغاية
اثبات الخلافة لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة
لما سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات والظهور المعجزة
يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء
ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة
اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه رض لما توجه الى
صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا قربا فوجدوا صخرة
عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قلب فيه ماء
فشربوا ثم اعادها ولما راى ذلك صاحب الامر سلم ومحاربة الجن روي ان جماعة
من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي عم حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي رض
معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه
وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه رض ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه
امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نم انه ادعى الامامة
قبل ابي بكر ولو سلم فلا نم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت
امامته على بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى تثبت امامته رض فذكر اولا

دلائل

دلائل عامة يتناولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلائل العامة فمنها
ما اشار اليه بقوله وسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان
النبي صلعم حين بعث لم يكن على بالغ سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من
عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين وكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى
والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت
التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار بقوله ولقوله تعالى
وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان
الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته
انما هو علي رض واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي الامر لا يكونون
الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح عقلا وغير علي غير
معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة
غير علي عم غير صالح للامامة لظلمهم بتقديم كفرهم هذا الكفر لما سبق آنفا فكانه من
طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى
في منع ارث رسول الله صلعم بخبر رواه هو وهو من معاشر الانبياء لا نورث
فما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بانه
خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيتخصص به عام الكتاب
لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك
في اصول الفقه على ان الجزء المسموع من في رسول صلعم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء
في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع
فاطمة عليها السلام عن فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك
علي عم وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي عم في ادعاء
الهبة لهن من غير شاهد لهن ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا
رد ما عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة رض واوصيت فاطمة ان
لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك
الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه

ظلم فاطمة رض واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرة
وان فرض عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد و
منها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلى فيكم بيان ذلك انه
ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح للامامة وان
كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ان
له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت اعينوني وان
عصيت جنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان
كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع
وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت
شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت
بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة
عن خطاء لا عن تدبير وابتناء على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة
وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة المؤدية
لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم منه مبالغته في
تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك
عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله ص
من هذا الامر فمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته
اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول عم
في الاستخلاف والرسول عم مع انه عرف بالمصالح والمفاسد وهو فرشفقة على
الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف
اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول
في توليته عن عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عم عزله بعد ما ولاه
امر الصدقات واجيب بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما
اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا
لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة له وترك لاتباعه وانما المخالفة
اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول عم في تخلف
عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ امر النبي عم ابا بكر وعمر وعثمان في ان

ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نجبه نفذوا جيش اسامة
وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه التنفيذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم
عرفوا قصد النبي عم لان غرضه من التنفيذ في المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا
على الامامة بعد موت النبي ص ولهذا جعل الثلثة في جيش اسامة ولم يجعل عليا
فيه واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه
احدا فهو افضل من اسامة يعني في توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم
ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة فعلى افضل منهم فهو المتعين للامامة
واجيب بان توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه
اهلا بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا في زمانه عم وبعثه النبي عم الى
مكة واعطاه سورة براءة ليقرأ على الناس فنزل جبرئيل وامره ان ياخذ السورة
منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ
منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم يتول عملا في حيوة النبي عم
فانه امره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى
خلفه وايضا لا نم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه
بعلي لقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب
انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل
من ذي اعمامه فجرى رسول الله ص على ما سبق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام
حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءه السلمي وقد نهى النبي ص عن ذلك
وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم
يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برائي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن
الشيطان ولا ميراث الجدة سالته جدة من ميراثها قال لا اجد لك شيئا
في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي ص اعطاها
السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يسعى الصحابة وهذا دليل
واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به انه ما كان
جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا من خواص
ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاقه
الامامة وان اريد بانه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة

على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو مم وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف
اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راى
اكثر الفقهاء واحراقه فجاه بالنار من غلطه في الاجتهاد فيجوز مثله للمجتهدين واما مسئلة
الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين او يجيبون عن مدارك الاحكام ويسالون
عمن احاط بها علما ولهذا رجع على رضه في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك
لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث
قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته
وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار
وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب بانا لا نم
انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه
الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل
ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض اصحابه خطاء لظنه انه ارتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على
قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه
دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حيوته بغير اذن النبي صلعم
واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها باذنها والمنع من
دخول المومنين بيت النبي عم بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في
بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المومنين عم لما امتنع
عن البيعة فاضرم النار فيه وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بانا
نافر على رضه من بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطر واخر لهذا
اقتدى به واحد من عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته
للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبيين ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه
الحسنان لما لويع روى انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه
الحسن والحسين وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم عن كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت
بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف
على الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر عمر برجم امراة حامل وانزى محويه فنهاه

على عم وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني
القلم مرفوع من المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والمجنون
وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالها يعني لو لم يسه علي على
تلك الحالة ورجمتها لكان نالها من الاسف على ترك المبالغة حالة هو اوفر من حالة
الهلاك ومنها انه تشكك في موت النبي عم حين مرض فقال والله ما مات محمد
ولا يترك هذا القول حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي عم حتى تلا
عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب بان قصته
في حال موت النبي عم لا يدل على جهله بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشوش
البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات
حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون وبعضهم صار اخرس وبعضهم
اعمى وبعضهم نام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع
دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل
رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه سيتم
تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق روى انه
قال يوما في خطبته من غالى صداق امراته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف
تمنعنا ما احله الله تعالى في كتابه بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجب
بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا
الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه
اعطى ازواج النبي صلى الله عليه واله واقتراض ومنع اهل البيت من خمسهم
ومنها انه قضى في الدية مصمة ومنها انه فضل في القسمة والعطاء
المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن
النبي عم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد على المنبر وقال ايها الناس
ثلث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن وادرمهن واعاقب عليهن وهي
متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك
لا يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس بقدح و
منها انه حكم في الشورى لضد الصواب فانه خالف النبي عم حيث لم يفوض بعين

الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار السوري
وجعل الامامة في ست نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان نصب
ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي عم ومنها انه حرق كتاب فاطمة ع
على ما روي من ان فاطمة لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها ما ادعت
لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ
منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفق على منعها عن فدك واجيب عنه
بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه واحد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه
ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد
بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص
على كوفة وظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكا
اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه
انما ولى من ولاه لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر
والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن
في زمان علي رض ومنها انه اثر اهله واقاربه باموال العظيمة من بيت المال
وفرقها عليهم مبذرا في التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة من منهم اربعمائة الف دينار
واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته مشهورة وايثار
اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن
المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلا شرعا
واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والفيء وكان ذلك
في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها
انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى
مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه
الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان
يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله تعالى طلب
مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل
موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لتعاونه ولانه مات من ذلك
وضرب عمار كان لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول

بما لا يجوز

بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى
ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم
على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة في حروبه فاذا جاز العمل بمفسدة جاز التاديب
بالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان
ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد باقواله الامور ويشوش
الاحوال فاستدعاه من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم تحمى عليها في نار جهنم
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام
ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه
ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة عن مقيم ومات
بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن
الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك
اهواز وقد اسلم بعدما اسر في يوم اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب
الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل
عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقبل ان يشيع
فتضيع خبره وآل الامر الى علي رض فحده هو ومنها انه حد لبقية الصحابة حتى
قتل وقال امير المؤمنين عم قتله الله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه
وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما
الحد لان وقوع علي رض قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام
دليل على شدة سخطهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حد
حد لان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نطعن بالمهاجرين
والانصار رحمهم الله عموما وعلي رض خصوصا ان رضوا القتل مظلوم في دارهم
وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو مات اناء الليل ساجدا وقائما وعاكفا
طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول الله صلعم بانيته وبشره بالجنة واثنى عليه
وكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلوا سابقته في الاسلام
وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة
تحاميا عن اراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين

في الدفع عنه مقدورا وقد كان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الليله
واليه اشار بقوله وعالوا عثمان غيبة عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان
وذلك بعض من في حقه واجيب بان غيبته كانت بامر النبي صلعم وكفى به منقبة انه
عم اقام يده في البيعة مقام يده رض وعلي افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه
في وقايع النبي صلعم باجمعها ولم يتخلف احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب في
الاسلام امتحن بها المومنون لعلهم وكثر المشركين فقتل علي رض الوليد بن عتبة بن ربيعة
ثم العاص بن ثم سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل
بن خويلد ولم يزل لعامل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة
الاف من الملايكة قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي رض
وفي غزاة احد جمع له الرسول عم بين اللواء والراية كانت راية المشركين مع
طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي رض فاخذ الراية غيره فقتله علي رض
ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة عشر نفرا فانهزم المشركون واشتغل المسلمون
بالغنايم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي عم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر
حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي رض فنظر اليه النبي صلعم بعدا فاقته وقال
لا كفتي هو ولا فمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه رض وفي يوم الاحزاب وقد
بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا
الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي عم يمنعه من ذلك لينظر
صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه لعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا
عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا رض فانه برز اليه فقتله الله تعالى
على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب
محمد صلعم الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي رض وقال النبي عم
ضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها حتى فتح الله
تعالى على يديه فان النبي عم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكان الراية بيد علي رض
فاصابه رمد فلم النبي عم الراية الى ابي بكر فانصرف مع جماعة رجعوا منهزمين خائفين
فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال عم لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار اتولى يعطى فيقتل به رمد فتفل في عينيه
ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي رض الباب واقتلعه

وجعله

وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه ادرعا وكان
تعلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال رض ما قلعت
باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعه بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صلعم
في عشرة الاف من المسلمين فعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب اليوم قلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي عم سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان
ابن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا
ابي لهب فخرج ابو جهل فقتله علي رض فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد نداء
النبي وصافوا العدو فقتل علي رض اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير
ذلك من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير
فيكون علي افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم
بنبوة جده وسيده ملازمته للرسول صلعم لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان
ختنا له يدخله كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي عم كان في غاية الحرص
على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن
علي وقال علي رض ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم
فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد عليهم
وقال النبي عم اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية
والفروع الفقهية وعلم التصوف وعلم التفسير وعلم الصرف وعلم النحو وغيرها
فان فرقة المشايخ ينتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلمذه وابا الاسود الدئلي
دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة
لحكمت بين اهل التورية بتورتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بر او بحر او سهل او
جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت
واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى انفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه
لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم
ادرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا
اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا
وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه صلوات الله

عليه في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للما اهله من
حبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخاه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من
اثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا
هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد
الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره
عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني الي عرضت
ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك وقد طلقتك ثلثا
لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واجلك حقير وقال والله لدنياكم هذه
اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا
ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت عليه يوما فقدم جرابا فختمه
فوجدنا فيه خبز شعير يابس مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المومنين لم ختمته فقال
خفت من هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي رض لم يشاركه
فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته وكان يخيط من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة
ويلف اخرى ويقول ان ما تدم فان نعل فبالملح او اخل فان ترقى فبنبات الارض
فان رقي فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان
واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ
على النوافل وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه
بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن
بن ملجم في داره وجواره لعطفه العطار مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ
يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر
وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية
سبق اصحاب المعاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل
عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك
وقال اقسموا لهم من بعض الشريعة فمن حد السيف ما يغني عن ذلك واثرتهم حلفا
واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان

كان

كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع ورسوله قياد وكنا نهابه مهابة الاسير
المربوط للساق الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي انه النبي عم
قال يعسب يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذا المدة وقوله عم
اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى
وانا اول من آمن بالله ورسوله ولا استثني الى الصلوة الا اي الله عم وكان قوله
مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون
وروي انه قال رض على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان
ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا
على ما شهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق
كلام المخلوق واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يسامل في ذلك
اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة
القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن
السلمي وهو تلميذ علي رض ولا حاره بالعسب وذلك كاخباره بعسل ذي الدبر
ولما لم يجده اصحابه بين العسل قال والله ما كذبت فامر العسل حتى وجدوه وشق قميصه
وجد على كفه سلعة كثدي المراة عليها شعر تذبذب كيفما مع جذبها ورجع مع
تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال رض لم يعبروا فاخبروه مرة
ثانية فقال لم يعبروا فقال حدب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت
القوم قد عبروا كنت اول من تقاتل قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا
الازد اما تبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر رض بقتل
نفسه في شهر رمضان وقتل له قدمات خالد بن عويطة بوادي القرى فقال
لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل
من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها وتحملها
فتدخل بها من هذا الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمرو بن سعد
الى الحسين رض جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل
المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور
المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة

فانه عم لما اخى بين الصحابة اخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه على رض
كان اولى التولى ومحبته اولى التولى واجبة لقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا
الا المودة فى القربى والنصرة لرسول الله صلعم يدل عليه قوله تعالى فى حق النبى عم
فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين والمراد بصالح المومنين على كرم الله وجهه
على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك
قوله عم من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه
والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على ابن ابى طالب اوجب مساواته
للانبياء فى صفاتهم والانبياء افضل من باقى الصحابة فكان على افضل من باقى
الصحابة لان المساوى للافضل افضل وخبر الطاير اهدى الى النبى عم طاير مشويا
فقال اللهم ايتنى باحب خلقك اليك حتى ياكل معى فجاء على واكل معه والاحب الى الله تعالى
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التى تقدم ذكر
بعضها ولا يضاء سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما
مومنا بخلاف باقى الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبى صلعم كفرة ولكثرة الانتفاع به
يعنى ان انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه
وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم
والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والدين كزيد القوة وشدة الباس والمحاربة
من كونه ابن عم رسول الله صلعم وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب
بانه لا كلام فى عموم مناقبه ووفور فضايله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله
تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجارى مجرى الاجماع على افضلية ابى بكر عمر
دلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب على ذلك
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يوتى ماله يتزكى وما لاحد عنده
من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت فى ابى بكر والاتقى اكرم بقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقاكم ولا يعنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به على رض لان للنبى عم
عنده نعمة تجزى وهى نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا باللذين من بعدى
ابى بكر وعمر وخلى فى المطالب على رض فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل
بالاقتداء بالمساوى بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عم لابى بكر وعمر هما سيدا كهول

اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عم ما ينبغى
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت
ابا بكر خليلا لكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى
فى امتى وقوله عم وان مثل ابى بكر كمثل بنى الناس وهو صدقنى وآمن بى وزوجنى
ابنته وجهز لى ماله واساانى بنفسه وجاهد معى ساعة العسرة وقوله عم لابى الدرداء
حين كان يمشى امام ابى بكر اتمشى امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا الكلام وان كان يفيد
افضليته الغير لكن انما يساق لاثبات افضليته المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل
من ابى الدرداء ظاهرة والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اسس هو التفاضل
دون التساوى فاذا بقى افضلية احدهما ست افضلية الاخر وعن عمرو بن العاص قلت
لرسول الله صلعم اى النساء احب اليك قال عايشة قلت من الرجال قال ابوها
عم قلت ثم من قال عمر وقال النبى عم لو كان بعدى نبى لكان عمر وعن عبد الله
بن حنطب ان النبى عم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن
ابن عمر كنا نقول ورسول الله حى افضل امة النبى عم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن
محمد بن الحنفية قلت لابى اى الناس افضل بعد النبى عم قال ابو بكر قلت ثم
من قال عمر وخشيت ان اقول عم من فقلت عثمان قلت ثم انت قال ما انا
الا رجل من المسلمين وعن على رض خير الناس بعد النبى ابو بكر ثم عمر الله اعلم وعنه
رض لما قيل له ما توصى فقال ما اوصى رسول الله صلعم حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس
خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر من امامة
ابى بكر من اجماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير
جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن
حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم
وفى ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وقتل عرشهم
الواضح السنان البانت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واقامة
العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها
وفى ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد
مع ما كان له من الورع والتقوى وجبر حوشى المسلمين والانفاق فى نصرة الدين

والمهاجرة بهم من وكونه حسنا للنبي عم على ابنتين والاسماء من اولى شيئين
وتشرفه بقوله عم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عم الا اسمي ممن يستحي منه
ملايكة السماء وقوله عم انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على
الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفاءها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب
الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم عليه اثني عشر نفرا على ابن ابي طالب
ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه
علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين
ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي
عليه السلام انه قال للحسين رض ابني هذا امام بن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال جلسنا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ تولى لنا
شاب نهل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وانه
شيء ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا صلعم ان يكون بعده اثني عشر خليفة عدد
نقباء بني اسرائيل ويتشبثون بما رووه بانه يجب في الامام العصمة وغيرهم ليسوا
بمعصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد
بينا استحالته واجيب بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل
واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على
الفاضل ولا يخفى على المتامل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله
عم حربك حربي يا علي ولا شك ان محاربوا رسول صلعم عليه كافر ومخالفوه فسقة
لان حقه امامته واصحه فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين
ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان
محارب علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته
عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو
اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر انه خطاء لا يتهي الى الفسق
لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في
فسقه وكذا مخالفو سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم

حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان المماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم
اخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب الملبون الى امكانه وذهب بعض الاوايل الى امتناعه
واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد
واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما
مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين
احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كره مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين مماثلتين الا
بتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلاء البالي لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا
العناصر الاربعة فان لم يطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبايع
في مقتضياتها وان طلب لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالتعدد ايضا والجواب عن الاول
انا لا نم ان العالم لو وجد كان كره ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا
في محل جسم اخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها
اقول لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل عالم
تقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم وانما يسند المنع
بما استدل المشهور اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر
وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافي
مماثلتها والى هذين الجوابين اشار بقوله والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المقتضيات
ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويعاد ام لا فذهب الفلاسفة
الى امتناعه وهما الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والحشوية
الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى ان
جواز فناء العالم علم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمص
احتار ان جواز عدمه علم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن
يجوز له الوجود واذا لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب
والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر
لان الممكن يجوز ان يمتنع مادة اعني عدم الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلاب
من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم
مطلقا طاريا كان او مبتدا وقد مر بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد

واما الثاني فلان الدلايل السمعية يدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها
فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
وقوله تعالى هو الاول والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء
ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية
والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله وتاول في
المكلف بالتفرق كما في قصة ابرهيم عليه السلام اشاره الى جواب دخل مقدر
تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع
العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين
فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق
الاجزاء ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وما يليها بعد التفرق والذي يصحح هذا
التاويل قصة ابراهيم عم فانه لما طلب اراة احياء الموتى حيث قال رب ارني
كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك
ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد
باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واما ان الفناء غير معقول لانه
ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام
انقلاب المتاخر او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله
تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه
يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل
هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلث دعاوى احدها ان الفناء موجود وثانيها
انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال
كل منها وجها على حده اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان
معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي والوجوب الذاتي
والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل والى هذا اشار
بقوله ولاستلزام انقلاب المتاخر او التسلسل واما ابطال انه مناف لما سواه
لانه ان كان قايما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قايما
بغيره فلا بد وان يكون قايما بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير

ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه
ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى به الموجودات
فلان اعدام الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول
في الوجود بل ترك هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى
هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح
بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما
ابتداء او بواسطة ذهب طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته فاذا انتفى
ذلك البقاء انعدم الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات
بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء
لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن
ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء
شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم
الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني
يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قايما بذاته لا يكون في محل وباعتبار
كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة
الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجواهر لم يوجد البقاء
فانعدم الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف
الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف
على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او مع البقاء فيلزم توقف الشيء على
نفسه بواسطة ووجوب البقاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والقضية
قاضية بموت الجسماني من دين محمد عم مع امكانه ولا يجب اعادة فواصل
المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق الملون على المعاد الجسماني وذهب طايفة
من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن
وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين القطعية العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للعقل
على اثباته ونفيه ولكن يجب ان نعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء عليهم السلام
لانهم صادقون وذهب طايفة الى نفيها واحتج المص على وجود المعاد بوجهين الاول

ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد
الموت فلا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء
للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل
الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان
ظالما تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني
والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن
ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين الاية وقوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته
ولكن قد ورد في القرآن ايات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا تقبل التاويل
منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي
فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه ايذا كنا عظاما نخرة قالوا تلك اذا كرة خاسرة لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله
جلودهم بدلنا جلودا غيرها يوم تبلى السرائر عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد عم لانه امر ممكن اخبر به الصادق
فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء
المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى
جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان
انسانا او حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد
اصلا وهو المط او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد
حيا في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما فقط فلا يكون في الآخر
معادا لعينه وهو مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح مستلزم مقصودنا وهو انه لا يمكن
اعادة جميع الابدان بعينها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل

في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل
المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا وعدم
احتراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن
من غير المتوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات اصح المنكرون للمعاد
على امتناع حشر الاجساد وبانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى
البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب احتراق الافلاك
وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع
وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها
لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك
اعني خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي
عالم الجسمانيات على امتناع ما عدا الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع
الاحتراق على الدوام وعدم تناهي القوة الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول
العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص
عن هذه الوجوه بانها استبعادات لا امتناع في شيء من ذلك فان الافلاك
حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان الخراقها جائزا
ايضا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام
الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد الفرد ممكن كما في حق آدم عم والقوة
الجسمانية قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا فعلها ويستحق الثواب وهو النفع
المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول هي عن ارتفاع
حال الغير مع قصد الرفع بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك
له على مذهب من يثبت الترك ضدا او الاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب
لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك بشرط في استحقاق الفاعل الثواب
والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق
فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه
اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل
الواجب او المندوب لا لما ذكر نا لم يستحق مدحا ولا ثوابا وكذا لو ترك القبيح

او احل به لغرض آخر من لذة او عوض لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح
بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان المشقة
من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الا ابتداء
اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا وكذا استحق العقاب وهو الضرر
المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول مبني عن اتضاع حال الغير مع قصده
بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا
علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها
واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان
فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسايل ان
يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا
لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح
والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف
وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين
استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال
بالواجب والجاب المشقة في شكر المنعم قبيح وذهب ابو القاسم البلخي الى
ان الجاب هذه التكاليف ومع شكر المنعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق
المكلف بها ثوابا فنفين المص بطلانه بان الجاب المشقة في شكر المنعم قبيح
عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان يعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره
على تلك النعمة من غير ان يصل اليه الثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين
ان يكون الجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل
دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر النعم
مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف
يوجب الحكم بان التكاليف ليس شكرا اقول فيه منع ظاهر ولا شرط
في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب والمندوب او الاخلال
به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت
انتفى الثواب ولا شرط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الذم
على فعل الطاعة فان الطاعة حاله صدورها عن الفاعل يمنع الذم عليها فلا فايدة

في

في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الذم شرط في بقاء
استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع
العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب
او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب
ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه
بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال
وكذلك من فعل فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما
ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص
واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف على الله تعالى
واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان
اذ لا وصف الاحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية
فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر
واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه
فلم يكن الثواب والعقاب خالصين من شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي
متصلا بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع
الثواب الذي هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب
الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب
والعقاب عن الشوايب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا
من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جايز والى هذا اشار بقوله
والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي
حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل
في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله
وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لسايل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن
الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان اولى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد

من هو اعظم درجة لانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال
بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب وايضا فان اهل
النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن الشوب
من الثواب واجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد
من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر
الى حد انتفاء المشقة وعناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبائح واهل
النار يلجئون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب
ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا يثيب العارف بالله تعالى خاصة
ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره
المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى
وحده من غير ان يصدق النبي عم في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلعم له معرفة مستقلة فلو لم
يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق
النبي صلعم والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف
يسقط ثواب المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدم بطاعته المتاخرة
ونفاه المحققون واختاره المص واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان
اسائته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر بمنزلة من لم يسأ ومن
تساوى يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والانفاذ بوعد
واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط
المتقدم ومعنى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتقي الاقل بالاكثر وينتقي من الاكثر
بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهذا
هو الموازنة والمص اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذ كان
الاخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه
استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط
احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا

معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المط ولو فرضنا انه استحق
خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما
لا اخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا
ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر
فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان
حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العملين
يؤثر في الاستحقاق المناسب عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية
بحسب رجحانه فليس الكافر والمنكر واحدا كما لم يتحد في المزاج ايضا والحق انه
ليس هنا تاثير ولا تاثر حقيقي بل احباط الطاعة واستحقاق الثواب الله تعالى
لا يثبت عليهما ومعنى الموازنة انه لا يثبت عليهما ويترك العقوبة على المعصية بقدرها
وح يرجح الجواب عن الصورة الاولى فان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن
اولى من الاخر لكن المختار يرجح ايهما شاء على ما مر من امثلة الهارب والجائع
وغيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب
بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم
لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المط زعم الحاحظ والعنبري
انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيب من بذل
الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا
الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا الكفار عهد رسول الله صلعم الذين قتلوا
وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد
بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم
يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين
هذا الفرق الذي ذكره الحاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من
حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذلك اطفال المشركين
عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي عم قال هم في النار حين
سالت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم
خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب
صاحب الكبيرة هل هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة

من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب
بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال
الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل
بالاتفاق او بالعكس وهو المط وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله تعالى تكلف
مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متناولة
ودوام العقاب مختص بالكافر السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع
عذاب صاحب الكبيرة ومثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله
نارا خالدا متناولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الملوعلى المكث الطويل
واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دايمين لما تقدم فان اريد بدوام
العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فلم والعفو واقع لانه حقه تعالى
فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان
وللسمع اتفقت الامة كافة على ان الله تعالى يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير
بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون
التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جايز عقلا غير جايز سمعا وذهب
الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب
حق الله تعالى فجاز له اسقاطه حقه بان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على
الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما كان حسن فهو واقع ولان
العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلايل السمعية
مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى
قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير
او عن الكباير بعد التوبة قلنا فح امع كونه عدولا عن الظ من غير دليل ومخالفا لاقاويل
من المفسرين فلانه مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح النفرقة باثباتها
لما دونه وكذا تعم كل واحد من المعاصي فلا يلايم التعليق لمن يشاء المفيد للتبعيض
على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصد اعني تهويل شان الشرك بلوغه النهاية في القبح

بحيث

بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع
ويبطل منافي حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة
عن طلب زيادة المنافع للمومنين مستحقين للثواب وابطله المص بان الشفاعة
لو كانت بطلب زيادة المنافع للمومنين لكنا شافعين للنبي صلعم لانا نطلب زيادة
المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له
ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره قوله تعالى
قال الله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى
نفى الشفيع الذي يطاع ونفى شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي
السمعيات متناولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى
وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات متناولة بتخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نم العموم في الازمان والاحوال وان سوق
الكلام لعموم السلب لا يستلزم عموم السلب وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر وهي النصر
لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة
ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت
التالي لعدم لقوله لو اخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهبت طايفة
الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند
المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم
اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار
اقول وح يعود وجه الابطال المذكور اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع
له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى التالي للنبي صلعم بقوله لو اخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها
في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتعبد والاحتراز
اذ الندم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم الا على تقدير الخطور والاقتدار
واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب والخوف منه ودفع الضرر واجب فما

مدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند
المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله
تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على
القبيح لقبحه والا لاشتبهت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او
اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كانت الغاية
فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا
ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر
كذلك لا اخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال
بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف
النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على الفعل القبيح
او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم انه
لا يصح التوبة من بعض القبائح لانه اذا ندم على فعل قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم
على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض هذا مذهب ابي هاشم وذهب
ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون
قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك
القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح
في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب
عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص بقوله ولا يتم القياس
على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل
الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل بالاتيان
واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات
التي صدرت من الشارع الآمر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم
والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على
التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت فظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان
واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن
لصحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن الصحت توبته عن
قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح

لقبحه

لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الآخر
من حيث القبح حتى اعتقد بالحقران وجوده بالنسبة الى التعظيم كالعدم وتاب
عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه
فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم
عن البعض معتبر عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء
ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشتراك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه لا يلزم
من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي
بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا
كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية
بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة
بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما
ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي
في آخر كلامه فخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم
عن بعض دون بعض وبه تناول كلام امير المؤمنين على عم واولاده صلوات الله
عليهم وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بسعادة الكفر على
التائب منه المقيم على صغيره والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى
فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفواحش من الزنا والسرقة وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم
النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في تلافيه وقضائه
وعدمهما يعني منه ما سعى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها مالدت
باق الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلوة والصوم ومنه
ما لا سعى ولا تقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة
الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق
ان كان ظلما وامكن الايصال ببقاء صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون
برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العوض عليه
مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع
الارشاد وان كان الذنب اخلالا ليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس
واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك جزءا

من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال
امام الحرمين رحمه الله ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته فيما بينه وبين الله
وكان منعه القصاص من مسحة معصية مجددة تستدعي توبة اخرى ولا تقدح في التوبة
عن العمل ويجب الاعتذار عن المعاتب على العتاب مع بلوغه اي اذا كان
الذنب الذي معلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب على الغياب الاعتذار عن
اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضربا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش وان
لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه سبب الاعتاب غما لكن يجب في
كلا القسمين التوبة لانه خالف ربه حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم
ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي الكتاب التفصيل مع الذكر اشكال الذكر
ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم
القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا
وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان
لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب
المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم
يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار
وقال المص فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها كان مشتهيا
لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها
وكذا المعه مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب
الندم على العلة مع المعه كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة
ويجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم
على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب بعض المعتزلة
الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب
بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن
بالغ في الاعتذار عن اساء اليه يسقط ذنبه بالصفح واعترض بان من اساء
الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا لا يحسن في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة
الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا لكثرة ثوابها

اختلفوا

اختلفوا في ان سقوط العقوبة بماذا فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت
محيطة بدون الثواب لكنها قد تقع واليه اشار بقوله لانها تقع محيطة ولا وقع فرق
بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر
الطاعات التي يسقط العقوبات لكثرة ثوابها والا لزم باطل القطع بان من تاب
عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه
لا يبقى الفرق بين التقديم والتاخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط
عقابها دون معصية اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا
اشار بقوله ولا اختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان
بنفس التوبة يسقط توبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا يقبل
لان الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر
واقع لامكانه ولو امر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه
سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثرون بعده وانكره ضرار بن عمرو
وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما
امكانه فظ واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية
عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل
قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحيينا اثنتين
واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا
وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله ص القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وكما روي انه ع مر بقبر فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة
بل لان احدهما كان لا يستبرئ عن البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله
ع استنزهوا من البول فانه عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ ولقد
ضغطته الارض ضغطة اختلف بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح
واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو
احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمن فيها
للجنة اي لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت ولا ينقطع نعيمهم كما ينقطع نعيم اهل الدنيا

عذاب القبر

بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موته اخرى بعد المساءلة وقبل دخوله الجنة واما
قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موته في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه
قيل لو امكن ذوق فهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة
فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة
للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى للكم
وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا صلب وبقي مصلوبا الى ان ذهب
اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مساءلة والقول بها مع عدم المشاهدة سفسطة
ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وجوفها
وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا
ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومساءلته وعذابه خرقة وقد تحير الاصحاب في التقصي
عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا يبعد في الاحياء والمساءلة
مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لم نشاهد حيوته
وكما في رؤية النبي صلعم جبرئيل عم وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان
الاخريان فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عند
فلاسفة في ان تعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة
فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى وساير السمعيات من
الميزان والصراط والحساب وطاير الكتب ممكنة ودل السمع على ثبوتها فانها
نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من
ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب
كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساهمين عملا بالحقيقة لامكانها
وقد ورد في الحديث نفسه بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال
اعراض لا يمكن وزنها فكيف وازالت وتلاشت بل المراد به العدل الباهر
في كل شيء ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس
وميزان المعقولات العقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل يجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع للاستعظام

وقيل

وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبرى واحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم
المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم ارق من الشعر
والاحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد
بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار
وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن فيفضي تعذيب الاعذاب على
المؤمنين والصلحاء ويوم القيمة قالوا بل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى
سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال
المؤدية الى السؤال عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها
والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غاية مخالفة
العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو
كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من هو يحبو
رحلاه وتعلق يداه ومنهم من يجر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى اني ظننت
اني ملاق حسابيه وقال عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما طاير الكتب
فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقال كل انسان الزمناه طايره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متاولة
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي الهذيل
والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول
قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان
عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل
ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قايل بخلق الجنة دون النار فثبوتها بثبوتها
الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للذين امنوا بالله ورسله
اعدت للمتقين وازلفت الجنة للمتقين وحق في النار اعدت للكافرين وبرزت
الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ

بحث الجنة والنار

في الصور وناوى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظ فلا يعدل اليه بدون
قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم
وضعفه ظ والثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
واللازم بط للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها
واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وحمل الهلاك على غير الفناء
على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني
فالمحق بالهلاك المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا
انتهاء لوجودهما بحيث يمتنعان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه
على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءه لحظة الثالث انه قال الله تعالى
في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات
والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع
قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم
وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السماء والارض فيحمل هذه على تلك كما قال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله
تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك به
وقال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في
الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم
تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو
كلمتا الشهادتين وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الجوارح والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي
واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون
النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة وروي
هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المص حيث قال تصديق بالقلب واللسان
ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ونحوه اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو

التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان وهما
انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله
وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق باللسان
ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الآيات
الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه
ولوروده دعاء النبي صلعم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لا اسلام وقد قيل من قال
لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة
عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني بط لانه على ذلك
التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالنص
كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره
بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته الحديث كما نقلناه عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان
انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا عليه في غير موضع من الكتاب
نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله يعمل صالحا والظاهر ان الشيء
لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال فظ ان الشيء لا يمكن اجتماعه
مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق
النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظ ان هذا اعم من تكذيبه صلعم في شيء مما علم
مجيئه به بالضرورة وهذا على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق
والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم
من ان يكون مقارنا بضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا بضد الايمان
بان يخلو عن كلا الضدين واعتذر الامام الرازي بان من حمله ما جاء به النبي صلعم
ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدق فقد كذبه في ذلك فيعتبر لظهور
المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات

او شد الزنار بالاختيار كافرا جماعا وان كان مصدقا للنبي صلعم في جميع ما جاء به وح
لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب
المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة
من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر
في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع
علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق
عنه كالاستخفاف بالشرع سد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وبقيات
ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل
وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان والنفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مومن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة
في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مومن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين
والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب
واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب
والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجو
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي
وابنه الى وجوبهما عقلا وذهبت الاشاعرة الى وجوبهما سمعا واختاره المصنف
فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان العاقل قائلان قائل بوجوبه
مطلقا وقائل بوجوبه باستيذان الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب
كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله صلعم المامرون بالمعروف والناهون عن المنكر
والناهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب
لهم وعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان
لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى
واللازم باطل اما الملازمة فبيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لانه
على واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين
على الله تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف
الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب

العقلي

العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلهما عالما بان ما مره به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس
من المسايل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي والمنهي
ويجوز التاثير اي الشرط الآخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وانتهائهما
الى المقصد فانه اذا لم يظن انهما يعصيان الى المقصد لا يجبان عليه والشرط الآخر
عدم انتفاء المفسدة اي ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة
الى بعض اقربائه او لو اسمع هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال
الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى
ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة
السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها
واما السنة فقوله عم من سمع عورة اخيه سمع الله عورته ومن سمع الله عورته
ومن سمع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عم
من اصل شيئا من هذه القاذورات فليستترها بستر الله تعالى عليه وايضا قد علم
من سيرته عم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يستترها ويكره اظهارها
ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظن
كل طايفة انه لم يقم به الاخرى اثم الكل بتركه هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام

والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع الله به
الطالبين وجعله ذخرا لنا
يوم الدين انه خير موفق
والمعين ٥ ٢٣
احقر العباد محمد
ابن كمال
عفي عنهما